LOS ORIGENES DEL MARXISMO

POR

CARLOS VALVERDE

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXXIV

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID - MCMLXXIV

Con censura eclesiástica.
Depósito legal: M. 18.147 - 1974.
ISBN 84-220-0678-2
Impreso en España. Printed in Spain.

INDICE GENERAL

P R O L O G O

El fenómeno marxista no necesita presentación. Desde hace un siglo está en la conciencia de todos los hombres que en estos años hemos vivido sobre el planeta. Sea para bendecirle, sea para execrarle, todos los hombres han tenido que tomar posición ante él y nadie ha podido ser indiferente. O se está con Marx, o se está contra él. De los tres «mundos» en que hoy se divide la Humanidad, uno es el mundo comunista. Lo componen catorce naciones que integran más de mil millones de personas. Eso significa que uno de cada tres hombres vive en regímenes comunistas. Y en muchas de las otras naciones actúan y luchan grandes partidos marxistas con millones de afiliados. Desde el mar Báltico al océano Pacífico se puede caminar siempre bajo la estrella roja, y desde Finlandia hasta el cabo de Buena Esperanza, un comunista encontrará compañeros de ideas y de compromiso. Marx es hoy el jefe vivo de muchos hombres que quieren vivir de la herejía de Prometeo, es decir, de aquellos que quieren construir la tierra sin contar con el cielo, a despecho de todos los dioses.

Nunca en la historia humana, un fenómeno histórico había sido tan rápidamente universal y sencillamente tan universal. Este movimiento, que supone una acción, pero también una teoría económica, social y política, y una filosofía integral, ha penetrado la cabeza y el corazón de millones de hombres y de mujeres, y—lo que es más curioso—la cabeza y el corazón, sobre todo, de aquellos que en otros tiempos eran tenidos por «clases inferiores», incapaces de pensar. Aunque no sólo de éstos. Porque también entre los cultivadores del pensamiento y de la reflexión, entre los dirigentes ideológicos de la Humanidad, hay comunistas convencidos que ven en la realización del

comunismo la esperanza del futuro de la Humanidad. Para todos ellos, el marxismo es el humanismo nuevo y definitivo, la expresión histórica de las exigencias más humanas, el campeón del progreso científico real y concreto, el único movimiento capaz de llevar al hombre del siglo XX al perfecto dominio sobre la Naturaleza y sobre sí mismo.

El marxismo ha dividido imperios y naciones, sociedades y familias. Ha sido el motivo de todos los conflictos internacionales posteriores a la última guerra mundial. Ha suscitado el odio y la maldición, los muros de la vergüenza, las alambradas de alta tensión, las delaciones aun de los propios padres, las checas y los campos de concentración, los lavados de cerebro y los fusilamientos masivos. Y, al mismo tiempo, heroísmos prodigiosos, los sacrificios hasta la muerte, el alto sentimiento de redención humana, la esperanza mesiánica de un paraíso feliz, la liberación de una inmensa cantidad de energía social.

Los signos de los tiempos parecen anunciar que comienza el ocaso del marxismo, al menos del marxismo que construyeron los fundadores Marx y Engels. Pero han de pasar aún muchos años, en cuanto se puede prever, para que llegue un eclipse total, y, aun cuando él llegue, habrá quedado sobre la tierra una estela de ideas y de actitudes originariamente marxistas que se mezclarán con los componentes de las nuevas culturas y de las nuevas filosofías. En Filosofía como en Física, las energías no desaparecen, sino que se transforman.

Todo esto justifica el presente libro. Para conocer y comprender cualquier fenómeno histórico, y más si es tan complejo y tan impresionante como el marxismo, hay que arrancar desde sus mismas fuentes. Sin el Enciclopedismo del siglo XVIII, sin la revolución industrial, sin la economía política, sin los movimientos socialistas revolucionarios, sin la filosofía hegeliana, no se puede entender nada del marxismo. Sólo si se atiende a la entraña cultural, económica, social, religiosa, filosófica, política, etc., en que Marx y Engels han nacido, han pensado y han actuado, sólo así se hace inteligible su pensamiento y su revolución. Y sólo así se advierten también las limitaciones históricas que encierra este movimiento producto de una época muy

determinada. Al fin, Marx y Engels son hijos de su tiempo y de su espacio, frutos de un momento concreto del fluir de la Humanidad. Acaso ninguna cuestión hoy más espinosa que ésta: el marxismo nació en y para aquella coyuntura histórica; superada ésta por cien años de crecer y acontecer humanos, el marxismo, ¿sigue teniendo sentido? A pesar de la aceptación que el marxismo alcanza hoy, la respuesta, si es sincera, es muy comprometedora. Espero que las páginas que siguen ayuden a los hombres de buena voluntad a darla.

Para leerlas es preciso tener algunos conocimientos, siquiera sean generales, de las ideas fundamentales del marxismo. No era posible escribir sobre los orígenes y simultáneamente sobre el término. Se hacen frecuentes alusiones a la ideología marxista, pero la lectura de este libro se hará de manera más lúcida si ya se conocen los principios fundamentales del marxismo. Esperamos poder publicar en breve otro libro en el que se exponga sistemáticamente el pensamiento de Marx y Engels. El vendrá a dar luz sobre éste y, a su vez, éste recibirá luz de aquél.

Nuestra actitud intenta ser objetiva y absolutamente sincera. Inevitablemente, con la narración de los hechos y de las ideas se mezclan reflexiones personales. Todas ellas nacen de una meditación serena sobre los mismos datos, sin concesiones a lo irracional o a lo afectivo. El marxismo ha sido, y es, objeto de suyo tan polémico y tan polemizado, que no resulta fácil mantener el equilibrio. Rogaríamos al lector que intentara también él tomar una actitud desapasionada. ¡Ojalá así, entre todos y ayudándonos fraternalmente, podamos llegar a comprender el fenómeno marxista para deducir de él las lecciones de la Historia, siempre sabia y maestra, y podamos caminar más unidos mientras construimos un mundo mejor!

Madrid, 2 de febrero de 1974.

CARLOS VALVERDE

LOS ORIGENES DEL MARXISMO

Capítulo 1

LA EUROPA PREMARXISTA

«El siglo XVIII debería ser colocado en el Panteón», decía Saint-Just, el revolucionario francés. Quería decir que en aquel imponente templo cartesiano de París, que Luis XV había dedicado a Santa Genoveva y la Revolución «Aux grandes hommes», debía tener un puesto este siglo, fecundo en hombres y en ideas tales, que entre todos habían alumbrado una época nueva en la humanidad.

El presentimiento de encontrarse en un momento nuevo de la Historia es normal en todas o en casi todas las generaciones, y, hasta cierto punto, siempre es verdadero, porque la Historia es esencialmente irrepetible. Por eso se puede simbolizar, justamente, por una espiral que asciende. Pero hay momentos en los que este sentimiento está especialmente justificado, porque se operan en la Humanidad tales transformaciones que parecen significar, efectivamente, un salto cualitativo con respecto a las épocas anteriores y hasta una ruptura con ellas.

Uno de estos momentos es el siglo XVIII. Teilhard de Chardin cuenta que l'abbé Breuil, con su intuición habitual, le dijo un día: «Todo lo que nos pasa es que acabamos de soltar las últimas amarras que nos ataban al Neolítico»; y comenta a continuación: «Cuanto más he reflexionado sobre esta frase, tanto más he creído ver que Breuil tenía razón» [1]. Efectivamente, los cambios económicos, sociales, políticos, filosóficos y religiosos han sido tales, que no nos queda más remedio que pensar que en este siglo hemos roto las últimas amarras que nos vinculaban a la civilización agrícola, nacida con el alba de la Humanidad, y que ha comenzado para los hombres una edad nueva que aún no sabemos cómo se llamará ni a dónde nos puede llevar. A finales del siglo XVIII, el cambio de rumbo

[1] TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain* (París 1955) p.237.

está definitivamente realizado, y la Humanidad empieza una nueva singladura.

Señalar el momento en que se inició este cambio de rumbo y los lentos impulsos por los que llegó a ser un hecho, no es propio de esta obra. La Humanidad, como un inmenso navío, no gira sino muy lentamente y son muchísimas las causas que han provocado la transformación. Baste decir aquí que sus remotos inicios se advierten ya en el siglo XIV [2], que la efervescencia vital del Renacimiento y la Reforma crean todo un clima propicio [3], que ha sido René Descartes quien ha dado el carácter racionalista a la nueva época en la que todavía hoy sigue siendo rey [4]; en fin, que el empirismo inglés, ya iniciado el siglo XVIII, ha destruido la metafísica y creado con ello el medio ambiente en el que fue posible, y casi necesario, el nacimiento del liberalismo, producto de dos siglos de evolución del pensamiento y realidad que empapa casi todas las manifestaciones históricas de los siglos XIX y XX.

He aquí a continuación un intento de síntesis de qué fue lo nuevo, aquello que, al cristalizar en el siglo XVIII, constituyó el primer entramado del mundo moderno, en el que extiende sus raíces primeras y más profundas el comunismo marxista.

1.1. Situación política y social

No es tarea fácil sintetizar la compleja situación política de Europa en la segunda mitad del siglo XVIII, en los años que preceden a la Revolución francesa.

En la paz de Utrecht (1713-1715) se había hecho una distribución de las naciones europeas tal, que las dos grandes casas reinantes, Austrias (Viena) y Borbones (París) quedasen en equilibrio. A este equilibrio inestable se sacrificaron los in-

2 Véase GEORGES DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (París 1934-1948); 2.ª ed., 5 vols. (1956-1963); J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters* (Munich 1924).

3 Cf. ERNST CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig-Berlín 1927); RODOLFO MONDOLFO, *Figure e idee della Filosofia del Rinascimento* (Firenze 1955); REINHOLD NIEBUHR, *Christianity and power Politics* (New York 1940); MAX WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (París 1967).

4 Cf. JACQUES CHEVALIER, *Les maîtres de la pensée française: Descartes* (París 1921, 1937[17]); H. M. JOACHIN, *Descartes Rules for the Direction of the Mind* (Oxford 1956); KARL LÖWIT, *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant* (Heidelberg 1964); JACQUES MARITAIN, *Les trois reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau* (París 1925).

tereses de las naciones pequeñas o de las que declinaban como España. Inglaterra queda fuera, a la mira de que la balanza no se desequilibre y en disposición de sacar todo el provecho posible en su propia utilidad. El fracaso de este intento de equilibrio fue estrepitoso, sobre todo a partir de 1740, porque toda la historia de la segunda mitad del siglo es la de las inacabables luchas y guerras de naciones contra naciones, alianzas contra tratados, dinastías contra pretendientes, revolución contra *ancien régime,* Napoleón contra todos. Sólo después de las guerras napoleónicas, en el Congreso de Viena (1815), se recompondrá el equilibrio europeo, y tampoco por muchos años.

El mosaico del mapa europeo se componía, pues, en la segunda mitad del siglo XVIII: 1.º, de dos grandes potencias centroeuropeas: Francia y Austria, que comprendía también Hungría, Croacia, Transilvania y hasta los Países Bajos, en otro tiempo españoles; 2.º, de dos poderes insurgentes y vigorosos llamados a jugar un día un papel decisivo en Europa: Prusia, que empieza su militarismo, y Rusia, con una cara vuelta a Europa para occidentalizarse y otra a todas direcciones para dilatar sus límites; entre ambas y Austria se repartirán pronto (1772) la extensa nación polaca; 3.º, Inglaterra, unida ya con Escocia, y que está en los comienzos de su gran expansión colonial y del gran comercio marítimo; 4.º, al extremo occidental, España, empobrecida y dominada por la influencia de los Borbones franceses; 5.º, al Sur, Italia, dividida en múltiples, pequeños y bulliciosos Estados; y 6.º, fraccionado también en más de 300 Estados independientes, feudales, el Imperio alemán del Centro. Sobre este tablero van a jugar su partida victoriosa todas las ideas que constituirán pronto la nueva Europa.

Todas las grandes naciones, si se exceptúa Inglaterra, estaban regidas en la segunda mitad del siglo por «déspotas ilustrados», de tal forma que es frecuente leer en los historiadores que lo que distingue y caracteriza los treinta años que preceden a la Revolución francesa es esa forma de gobierno de límites imprecisos, pero de caracteres comunes, que se llamó con el nombre, un tanto paradójico, de «despotismo ilustrado». Fernando II en Austria, Luis XV y Luis XVI en Francia, Federico II en Prusia, Catalina II en Rusia, Fernando IV en Nápoles, Fernando VI y Carlos III en España, por no citar más que los principales, han gobernado, en cuan-

to las circunstancias concretas de cada país se lo han permitido, según unos principios autoritarios e «ilustrados».

Estos principios eran aproximadamente así: Se identifica el Estado con la Razón, o, si se quiere, se busca una estructura política toda ella conforme a una lógica intelectual. ¡Tan alto iba llegando la Razón que izó, el primero, Descartes. Pronto llegaría a los altares! En consecuencia se simplifican los mecanismos administrativos en favor de la centralización. Con esto se lograba un orden más simple, casi formado de «ideas claras y distintas», matemáticamente concatenadas, reflejo más limpio de la Razón universal, aunque se sacrificasen venerables instituciones que la sabiduría de la historia había levantado, como diques, contra la eterna tentación absolutista del Poder. Y, de hecho, el poder quedaba así completamente en manos del Poder. El Rey Sol, Luis XIV, había muerto en 1715, pero seguía ejerciendo un influjo fascinante sobre todos los soberanos europeos. Todos levantaban palacios como el de Versalles para ver si lograban decir también un día: «El Estado soy yo» [5]. Eso sí, ahora en nombre de la Razón y en favor del pueblo.

Esta organización de la administración, más racional, y concretada en la mano del Estado, ha hecho posible una mayor eficacia y ductilidad que ha redundado en favor de la organización de los ejércitos, pero también en beneficio del progreso económico y del desarrollo agrícola y hasta industrial. Es en esta época cuando se han abierto muchos canales y carreteras, se han desecado terrenos pantanosos, se han creado entidades de colonización y Bancos de crédito, se han organizado los servicios postales, se han organizado Sociedades Económicas, Casas de misericordia y Hospitales, etc.

Así, los Estados procuraban también el bienestar material de sus súbditos, la felicidad en el paraíso terrestre. Cada rey quería hacer de su nación un paraíso para sus súbditos, y cuanto más grande, más uno y más autónomo, mejor. Por eso las guerras, el nacionalismo, y por eso la lucha por lograr una independencia de todo otro poder, hasta del poder espiritual de Roma, los que todavía le admitían.

[5] Son imitaciones de Versalles los palacios reales de Potsdam (Prusia), Schönbrunn (Viena), Petershof (San Petersburgo), La Granja, Aranjuez y Madrid, en España; Queluz (Portugal), Hampton Court (Londres), Bonn, Koblenz, Mannheim, Würzburg y Stuttgart, en Alemania; Colorno y Caserta, en Italia; Drottnigholm, en Suecia, y otras muchas residencias en toda Europa.

Los déspotas «ilustrados» no se atrevían a decir: La Iglesia no; algunos eran incluso piadosos, como nuestro Carlos III; pero sí decían no a la supremacía de la Iglesia de Roma, cosa que en la mente de los «filósofos», que entre bastidores manejaban los hilos, era un primer paso para acabar con la constitución misma de la Iglesia católica. En España, Carlos III exige el pase regio para las bulas romanas. Y en tiempos de Carlos IV se intentará, por el ministro Urquijo, una Iglesia cismática española (¡!). En Alemania se publica un libro del obispo de Tréveris, Honthein, bajo el pseudónimo de *Febronius,* en el que se defiende la potestad de los obispos sobre el Papa. Pero ningún monarca más regalista que José II de Austria, que suprimió los seminarios episcopales y creó seminarios del Estado, nombró obispos, modificó las diócesis, cambió el calendario, estableció la censura previa de los sermones, etc. El exponente más relevante del antirromanismo de los déspotas ilustrados fue la preocupación obsesiva e implacable contra los jesuitas, que se consumó con la obtención de la supresión de la Compañía de Jesús por Clemente XIV el año 1773 [6].

Al mismo tiempo que se trabajaba por esta «independencia» religiosa, se procuraba llevar las «luces» al pueblo, que ciertamente estaba muy necesitado de toda clase de instrucción. Se crean las academias que sirven de plataformas de vulgarización de una cultura «dirigida», se multiplican los periódicos, los libros, las cátedras y los salones, y un ansia de saber, sobre todo del saber científico-experimental y del «filosófico», estremece a toda la burguesía europea, a ese «tercer estado» que está ya muy cerca de la escena social y política y que pronto la va a ocupar tumultuosamente.

Junto a esos «déspotas ilustrados» que fueron los reyes, es frecuente encontrar a los verdaderos déspotas y a los verdaderos ilustrados que fueron sus omnipotentes ministros. El duque de Choiseul con Luis XV de Francia; Aranda, Campomanes y Moñino con Carlos III de España; Tanucci con Fernando IV de Nápoles, y más que ninguno José Carvalho, marqués de Pombal, con José I de Portugal, son los eficaces artífices del gobierno. Todos ellos coincidían en su antirromanismo, en su odio a los jesuitas y en su filosofismo opti-

[6] Véase L. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters,* Band XV, I 343ss. (trad. española, vol.35); J. M. MARCH, *El restaurador de la Compañía de Jesús, B. José Pignatelli y su tiempo,* 2 vols. (Barcelona 1936-44).

mista, así como también en su interés por crear un desarrollo económico, comercial y cultural. José II de Austria fue mucho más centralista y personal en su gobierno, sin permitir ministros omnipotentes; y Federico II de Prusia supo juntar en su propia persona el mandato directo, el culto a la filosofía—se consideraba a sí mismo como un segundo Marco Aurelio, emperador y filósofo—y el mecenazgo de artistas y pensadores ilustrados [7].

Por paradoja, que no duró demasiado, este despotismo convivía ya, y hasta se alimentaba, de las ideas más críticas y corrosivas de la autoridad de los reyes. Los libros, los panfletos, las cátedras y las tertulias llevaban a todos los burgueses de Europa los conceptos y los sentimientos más característicos del siglo: la sociedad era efecto de un contrato de los individuos, y el rey no era sino el primer representante o un comisario del pueblo; la prerrogativa radical de todo hombre era la libertad; «cada siglo tiene su espíritu que le caracteriza, el espíritu del nuestro parece ser el de la libertad», escribía Diderot a la princesa Dashoff [8]; esta libertad debía ser total y soberana; los hombres eran todos iguales como hijos de la santa madre Naturaleza; Dios, si existía, no respaldaba autoridad ninguna, etc.

Todavía, sin embargo, era demasiado pronto para sacar las conclusiones lógicas de estas y otras ideas a las que nos referiremos más abajo. Había que esperar hasta los últimos años del siglo, hasta la gran decisión de 1789 que se llama Revolución francesa. Ahora era demasiado pronto. Por ahora, el monarca seguía siendo el centro de la máquina estatal, de la monarquía todopoderosa. Monarca y monarquía eran aún, en la práctica, instituciones sacrosantas y dignas de gran respeto, inviolables. Todavía valía la analogía de la relación de padres a hijos para expresar la que debía existir entre rey y súbditos. Todavía el pueblo, al menos el pueblo, seguía viendo en los reyes los instrumentos de la voluntad divina y, si no eran demasiado malvados, les tributaba un culto sentimental y de

[7] Sobre el fenómeno del despotismo ilustrado pueden consultarse F. Valsecchi, *L'Assolutismo illuminato in Austria e in Lombardía* (Bolonia 1931); C. Morazé, *Finance et Despotisme: Essai sur les Despotes éclairées* (1948). El *Bulletin of the International Commission of Historical Sciences*, vol.9 (1937) contiene una serie de artículos de valor desigual sobre este tema; José L. Molinuevo, *Filósofos y despotismo ilustrado en la Alemania del s.XVIII: Federico el Grande y Kant:* Arbor 82 (1972) 19-47.

[8] *Carta de 3 de abril de 1771*; véase en *Oeuvres complètes de Diderot* t.20 (París 1877) p.26-29.

hecho. Resistir a la autoridad de los reyes seguía siendo visto como una falta moral, un pecado. Francia irá más de prisa que ninguna otra nación en la evolución del pensamiento político, y será la burguesía francesa la primera que exija para sí una intervención directa e inmediata en el gobierno de la cosa pública. En 1766, Luis XV podía declarar: «Es en mi persona sólo donde reside el poder soberano, solamente yo gozo de la autoridad completa e ilimitada en materia legislativa.» Sólo veintitrés años más tarde, su sucesor Luis XVI tenía que capitular sin condiciones y transferir todo el poder a la Asamblea Nacional, es decir, a los representantes de la burguesía.

Entre el monarca, que estaba en la cúspide de la pirámide, y el pueblo, que estaba en la base, existía un estamento intermedio, que era la aristocracia. Fue en la Edad Media cuando se estructuró la sociedad civil en esta forma estamental, porque se creía, bajo la influencia de la *República* de Platón, que en toda buena sociedad debía haber órganos, o sea grupos sociales que se dedicasen al gobierno o a la dirección de la guerra y otros que se dedicasen al trabajo manual o al comercio. Jurídicamente, esta desigualdad estaba consagrada; de ahí que los deberes y derechos de los aristócratas fuesen distintos de los de la burguesía. Los «nobles» están exentos de impuestos y castigos humillantes, disfrutan de privilegios y tierras, tienen jurisdicción sobre sus súbditos y derechos a cargos de gobierno; en cambio, tienen el deber de proteger a sus súbditos y la prohibición de participar en menesteres plebeyos, como el comercio o el trabajo manual. Por nacimiento se entraba en esta casta. El hijo mayor de la familia heredaba el patrimonio y los privilegios familiares, y así se aseguraba la pervivencia de la estirpe y de la clase.

La aristocracia europea había sido, durante siglos, orgullosa y pendenciera, aunque hay que reconocer que, durante siglos también, constituyó el firme andamiaje de las naciones. Luis XIV, en Francia, consiguió someter a la alta nobleza atrayéndola hacia Versalles y obsequiándola allí frecuentemente con fiestas, cacerías y saraos. Así logró que todos los astros girasen alrededor del Sol. Ahora, primero en Francia y poco a poco en los otros estados absolutistas, la aristocracia había llegado a ser un grupo parásito y servil, pagado de su sangre y sus riquezas, pero peso muerto en la máquina estatal, y tanto más odioso al pueblo cuanto más privilegiado,

más ocioso y más inútil. Han pasado los tiempos en que el pueblo respetaba y aguantaba a los aristócratas a cambio de la protección que le dispensaban. Ahora ya no eran necesarios, porque estaban en presencia, frente a frente, rey y burguesía.

La burguesía era cada vez más fuerte y tenía ya una conciencia muy acusada de ser la nueva clase llamada a la participación, si no a la dirección de la política [9]. A partir de la intensificación del comercio, en el siglo XVII, con América, Asia y Oceanía, que crea el movimiento llamado *mercantilismo,* y por influjo de la ideología protestante, el ansia de lucro y riquezas crece por toda Europa a lo largo de los siglos XVII y XVIII, particularmente en Inglaterra, Holanda y Francia. Ya en el siglo XVIII comenzó el fenómeno de la concentración comercial de la industria, la importación y exportación de materias primas, la especialización en el trabajo y otros movimientos que inician la estructura capitalista de la sociedad. Aunque habrá que esperar a la aplicación de la máquina de vapor a la industria (finales del siglo XVIII y siglo XIX) para que el *maquinismo* desarrolle en gran escala el capitalismo. Sin embargo, ya en el siglo XVIII, los burgueses o nuevos ricos crean un tipo original de sociedad. Frente a la aristocracia de la sangre se crea la aristocracia del dinero y se atisba no lejano el día en que ésta anule y se imponga a aquélla. Se aproxima, por tanto, una nivelación de clases sociales, y la consiguiente abolición de privilegios y mayorazgos. El Poder comienza lentamente a confiar cargos de gobierno a burgueses ricos e ilustrados. Y en el fondo de la sociedad se oye el lejano rumor de un cuarto estado que nace: el proletariado.

De hecho existía, en silencio, un proletariado mísero e ignorante que estaba formado por los campesinos. Ellos constituían en realidad el grupo social más numeroso, pero el menos influyente y el más resignado. En lucha continua con la Naturaleza, para poder sobrevivir, no tenían preparación, ni tiempo, ni energías sobrantes para preocuparse de problemas generales. La situación económica y social en que vivían variaba mucho de regiones a regiones. En los países más occidentales (Islas Británicas, España, Portugal, Italia) no existía ya la esclavitud legal. En Francia quedaba en algunas regio-

[9] Véase A. SIEYÉS, *Qu'est ce que le Tiers État? précédé de l'Essai sur les privilèges* (París 1888).

nes. En Alemania estaba vigente en bastantes Estados. En Rusia eran siervos casi todos los componentes de la población agrícola.

También los hombres de Iglesia estaban estructurados en estamentos, aunque no tan rigurosamente separados como los civiles. Pero había un «clero alto» y un «clero bajo», un clero de obispos, cabildos y pingües prebendas que tenían una representación oficial en la nación, y otro que pasaba sus días en la pobreza y a veces en la miseria, como el pueblo del que procedía y entre el que vivía. El alto clero provenía frecuentemente de la nobleza, y por ello, y por su puesto en la Iglesia, tenía presencia e influencia en las Cortes y en los Parlamentos. Frente a santos y misioneros de la talla de San Pablo de la Cruz, San Alfonso María de Ligorio o Fr. Diego de Cádiz —y los eminentes en santidad fueron legión en el siglo XVIII— existían clérigos altos y bajos, y religiosos sin vocación a la vida sacerdotal o de perfección. El nombre de Talleyrand vale por todos. El número de clérigos era excesivo. En Francia había 120 sedes episcopales con sus respectivos cabildos. Además una multitud de colegiatas y fundaciones. El clero bajo constaba de unos 130.000 sacerdotes, y unos 50.000 miembros tenían las órdenes religiosas masculinas. En España se calculaban en 70.000 los sacerdotes seculares y 30.000 los regulares. En general, religiosos y sacerdotes eran queridos y respetados por el pueblo.

Todo lo dicho sobre el estado político y social de Europa en la segunda mitad del siglo XVIII es demasiado breve y esquemático para dar una idea exacta y adecuada de la situación real. Se han recogido algunas notas más características y más universales de la Europa occidental, pero es claro que cada nación, y a veces cada región, tenía sus aspectos característicos peculiares en lo político, en lo social, en lo económico o en lo religioso. La excepción más flagrante en el cuadro europeo es Inglaterra, que ya en el siglo XVIII tenía partidos políticos, *whigs* y *tories;* que poseía unas Cámaras legislativas que dialogaban—a veces de manera muy amena—con el rey; que se hace la primera potencia colonial y, por lo tanto, económica de Europa, a pesar de la pérdida de Estados Unidos, y que practica una gran tolerancia de ideas, excepto con los católicos [10].

10 Sobre el siglo XVIII, en general, la bibliografía es inmensa. Baste citar aquí como obras generales MATTHEW ANDERSON, *L'Europe au XVIII^e siècle* (París

1.2. La ideología de la Ilustración

Decía Renán que en el siglo XVIII se disponía de la libertad de pensar, pero que en realidad se pensaba tan poco, que apenas se sacaba provecho de esa libertad. La observación es muy aguda y caracteriza bien todo ese complejo movimiento de ideas que se bautizó a sí mismo con el nombre pomposo de *Ilustración* [11].

Pensar. Era todo. Descartes lo había puesto de moda en el siglo XVII. Había dicho que la primera verdad de toda filosofía y aun de todo humanismo reflejo era: «Pienso, luego existo». De donde se deducía que lo primero era pensar; que la realidad radical o punto de partida era el pensamiento; que el objeto de nuestro conocimiento no es el ser, sino nuestro «pensamiento» sobre el ser; que, por tanto, lo subjetivo tiene más importancia que lo objetivo, y lo psicológico que lo ontológico. ¿No se había dicho que lo más importante en el hombre es el alma? Pues Descartes añadirá que la esencia del alma es el pensamiento. De consecuencia en consecuencia se llegó a valorar el yo pensante, la Razón que existía en cada uno de nosotros, como el Demiurgo supremo, creador de toda representación de la realidad y también, por lo mismo, máximo le-

1968); ROLAND MOUSNIER y ERNEST LABROUSSE, *Le XVIIIe siècle. Révolution intellectuelle, technique et politique*, en *Histoire générale des civilisations* (París 1953); *The European Nobility in the Eighteenth Century* (colección de diversos estudios) (Londres 1953); P. SAGNAC, *La Formation de la société française moderne* (París 1945-46); ELEANOR G. BARBER, *The Bourgeoisie in Eighteenth Century France* (Princeton 1955).

[11] Como obras generales sobre la Ilustración pueden consultarse LEON BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (París 1928), 2 vols.; ERNST CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932); FREDERIK COPLESTON, *A History of Philosophy* t.6: *Wolff to Kant* (London 1960); JULES DELVAILLE, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'a la fin du XVIIIe siècle* (París 1910); GUILLERMO FRAILE, *Historia de la Filosofía*. T.3: *Del Humanismo a la Ilustración* (Madrid 1966); PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)* (París 1934-1936) (trad. española, Madrid 1941); *La pensée européenne au XVIIIe siècle* (París 1946) (trad. española, Madrid 1946); B. MAGNINO, *Illuminismo e Cristianismo*, 3 vols. (Brescia 1960); ROBERT CHARLES MORAZÉ, *La France bourgeoise, XVIIIe-XXe siècles* (París 1946); DANIEL MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)* (París 1933, 1967[6]); LOUIS RÉAU, *L'Europe française au siècle des lumières* (París 1938); WERNER SOMBART, *Le Bourgeois; contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne* (trad. del alemán por S. Jankélévitch) (París 1926); F. VALJAVEC, *Geschichte der Abenländischen Aufklärung*, Wien-München (1961); G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*; IV, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*; V, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières* (París 1971 y 1972).

gislador. La Razón sería el verdadero Absoluto. He aquí la diosa Razón que presidirá desde un Olimpo—cada cabeza «ilustrada» era un Olimpo—todo el quehacer ideológico del siglo XVIII. No fue Descartes quien sacó todas estas consecuencuencias. Estaba bien lejos de pretenderlo él, que escribía, impulsado por el cardenal De Bérulle, para poner un dique a la irreligión y para justificar racionalmente la incipiente experiencia científica y técnica. Fueron sus discípulos franceses, ingleses, holandeses, alemanes. Aquellos que del nombre de su divinidad se llamaron a sí mismos «racionales»: cartesianos, leibnizianos, spinozianos, malebranchistas, wolffianos, etc. Todos ellos «racionales», es decir, examinadores implacables, críticos mordaces de todo el pasado, optimistas incorregibles, persuadidos de que tenían en su mano, o mejor en su cabeza, el talismán infalible para encontrar o construir definitivamente la verdad. *Nec decipit ratio nec decipitur unquam* [12].

Estos «racionales» creían aún en la Metafísica. Primero pensar, eso sí. Pero es que, además, la realidad óntica respondía siempre al pensamiento como la realidad física respondía a la matemática. Por eso los conceptos abstractos, los primeros principios, los raciocinios y las deducciones tenían un valor irrefutable también en el orden de la realidad. La Metafísica seguía siendo la *scientia prima*. Era la justificación de todas las otras ciencias, la apoyatura de una Etica y la base de toda Religión. Quedaba, pues, con ella a salvo todo un orden fundamental, inmutable. Sin embargo, las Metafísicas racionalistas fueron tan caprichosas y tan rebuscadas—recuérdese por todas la *Monadología* de Leibniz—, que pronto se dio ocasión a que Fontenelle, escritor francés y secretario perpetuo de la Academia de Ciencias, explicase a su discípula madame de Geoffrin que la Filosofía estaba fundada en dos cosas: en que se tiene la mente curiosa y los ojos malos, de suerte que los filósofos se pasan la vida no creyendo lo que ven y tratando de adivinar lo que no ven.

Pronto llegaron los pensadores ingleses a explicarnos lo que se ve y a hacer olvidar los «sueños metafísicos». La tradición

[12] Sobre la extensión e influencia del cartesianismo pueden verse G. BONTADINI, *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana* (Brescia 1941); A. G. A. BALZ, *Cartesian Studies* (New York 1951); *Descartes and the Modern Mind* (New Haven 1952); F. BOUILLER, *Histoire et critique de la révolution cartésienne* (París 1854); *Histoire de la Philosophie cartésienne*, 2 vols. (París 1868); N. K. SMITH, *Studies in the Cartesian Philosophy* (London 1902); C. VON BROCKDORFF, *Descartes und die Fortbildung der cartesianischen Lehre* (Munich 1923).

empirista en Inglaterra se remontaba al siglo XIV. Pero ahora se levantaba el más egregio representante de toda la estirpe: John Locke (1632-1704). También él era de la escuela de los «racionales», porque había estudiado con entusiasmo a Descartes; pero creyó que, antes de aceptar el valor óntico de las ideas o representaciones, había que someter a crítica estas ideas en su mismo origen. Lo hizo implacablemente como quien hace anatomía, y creyó encontrar que más radical que el hecho del pensamiento es el hecho de la sensación. Las ideas, en último término, se resuelven en sensaciones, y reflexiones que son sensaciones internas; los diversos tipos de ideas no son más que diversos módulos combinatorios de sensaciones, y la Razón no es otra cosa que la facultad de combinar sensaciones y reflexiones según diversos módulos.

La afirmación se diría ingenua e inocente. Pero ¡qué consecuencias pueden deducirse de ella! Si ello es cierto, entonces todas nuestras grandes ideas y nuestros principios inmutables quedan reducidos a cenizas y polvo. No son más que modos subjetivos de combinar las sensaciones, no tienen valor real, y mucho menos universal; están sometidos a la fragmentaridad, a la mutabilidad, al subjetivismo de todo lo sensible y lo sentido. ¡Adiós a la Metafísica! No nos podemos apoyar más en principios. Se realizaba el deseo de Fontenelle: creer nada más que en lo que vemos. Por tanto, orientemos la existencia humana según normas prácticas, aceptemos como ciencias verdaderas sólo las que tratan de lo sensible, y aun éstas con valor siempre provisorio. Y no juremos por principios; todo es aproximativo y relativo; tengamos tolerancia con los que no piensan como nosotros, porque cada uno tiene su verdad. Sólo es lícito ser intolerante con los que se aferran a principios metafísicos o inmutables. Que haya religión y moral, pero «razonables», es decir, subjetivas, interiores, apoyadas en un sano sentido común o en el apetito innato que todos tenemos de la felicidad.

Locke decía todas estas cosas en un estilo limpio, fluido y convincente al «buen sentido», al «sentido común». ¡Era tan agradable leerle! Tanto como desagradable resultaba leer a Malebranche, a Wolff y a los otros metafísicos, sutiles, malabarísticos y, en suma, ilusos.

Fue el Maestro de toda la primera generación de «ilustrados».

Voltaire decía de él: «Jamás hubo, quizá, un espíritu más

sabio, más metódico, un lógico más exacto que M. Locke» [13], y Diderot, en el *Discurso preliminar a la Enciclopedia* (1751): «Puede decirse que Locke creó la Metafísica, casi con la misma seguridad con que Newton había creado la Física». En adelante se llamaría Metafísica al Empirismo. He aquí por qué podía decir Renán que en el siglo XVIII se pensó muy poco [14].

Otros maestros inmediatos de la Ilustración fueron Tomás Hobbes, Herbert of Cherbury, John Toland, David Hume y otros cien, todos ellos empiristas o librepensadores. La Gran Bretaña se puso a la cabeza del pensamiento en la primera mitad del siglo XVIII. La Ilustración que más difusión e influjo tuvo en Europa fue la francesa, la de Voltaire, Diderot, Montesquieu y Rousseau. Pero todos estos hombres fueron discípulos de los Maestros ingleses [15].

Una cosa quedaba muy clara después de todo este laboreo filosófico: que se había inaugurado un nuevo estilo de hacer filosofía, una nueva época del pensamiento. Todo lo de atrás había sido un enorme engaño que, al fin, la Razón y sus «luces» venían a desenmascarar. Era tiempo, pues, de hacer crítica. Como una plaga de roedores, todos los «ilustrados» o «semiilustrados» se lanzaron al ataque. El siglo XVIII es el siglo de la crítica. Se coronará con la publicación de tres grandes *Críticas:* la de la *Razón pura* (1781), la de la *Razón práctica* (1788), la de la *Razón judicativa* (1791). Estas fueron tres críticas de la Metafísica llevadas por Kant con un rigor sistemático increíble. Pero antes de él ya se había hecho burla ligera de Aristóteles—a quien se conocía muy poco—y de sus comentadores—a quienes se ignoraba mucho—, ya se acusaba a la vieja Metafísica de haber construido sistemas irracionales y absurdos que habían arrastrado a los hombres al error y a la

13 *Cartas Filosóficas,* carta XIII, toda ella dedicada a Locke.

14 Sobre Locke, cf. R. I. AARON, *John Locke* (New York-Oxford 1937); D. J. O'CONNOR, *John Locke* (Baltimore 1952); N. ABBAGNANO, *G. Locke e l'empirismo* (Turín 1952); A. CARLINI, *La filosofia di G. Locke,* 2 vols. (Firenze 1920, 1928); F. COPLESTON, *A History of Philosophie,* t.5 (London 1959) p.67-124; G. DE RUGGIERO, *Storia della Filosofia.* T.5: *L'età dell'Illuminismo* (Bari 1960); C. R. MORRIS, *Locke, Berkeley, Hume* (New York-Oxford 1931).

15 Además de las obras generales sobre la Ilustración, pueden consultarse sobre la Ilustración inglesa C. VON BROCKDORFF, *Die englische Aufklärungsphilosophie* (München 1924); M. H. CARRE, *Phases of Thougth in England* (Oxford 1949); LEROUX-E. LEROY, *La philosophie anglaise classique* (París 1951); W. R. SORLEY, *A History of English Philosophy* (Cambridge 1920, 1937); L. STEPHEN, *History of the English Thought in the Eighteenth Century,* 2 vols. (London 1879, 1927).

sujeción. He aquí todo lo que la *Enciclopedia* sabía decir de la Metafísica: «Es la ciencia de las razones de las cosas. Todo tiene su metafísica y su práctica; la práctica sin la razón de la práctica, y la razón sin el ejercicio, no forman más que una ciencia imperfecta. Preguntad a un pintor, a un poeta, a un músico, a un geómetra, y le obligaréis a dar cuenta de sus operaciones, es decir, a llegar a la metafísica de su arte. Cuando se limita el objeto de la Metafísica a consideraciones vacías y arbitrarias sobre el tiempo, el espacio, la materia, el espíritu, es una ciencia despreciable; pero cuando se la considera bajo su verdadero punto de vista, es otra cosa». Y terminaba con una sentencia en la que, sin pretenderlo, los enciclopedistas se condenaban a sí mismos: «Sólo aquellos que no tienen bastante penetración, dicen mal de ella» [16]. Se admitía, pero esta Metafísica no era la de los grandes griegos ni la de los potentes metafísicos escolásticos. Era no más que la razón que un pintor, un poeta, un músico o un geómetra podían dar de su arte al verse acuciados por nuestras preguntas. No la ciencia del ser, sino la ciencia de lo empírico; una especie de Fenomenología, es decir, una no Metafísica. Los «ilustrados» tuvieron la persuasión de que los antiguos eran niños y que ellos, los modernos, representaban la madurez del espíritu humano; ¿qué podían, pues, aprender de los que habían sido ilusos e infantiles?

Mucho más acerba y enconada que la crítica contra la Metafísica fue la que se emprendió contra la Religión. Había un hecho histórico que les parecía incontrovertible: la Humanidad, estando hecha por la Naturaleza para la felicidad, había sido desgraciada. Que estábamos hechos para la felicidad, era bastante claro, porque el instinto incoercible y universal, que todos poseemos, es la tendencia a la felicidad [17]. Que no la habíamos conseguido, era, si cabe, más evidente. Por si no lo fuera, Pierre Bayle había publicado ya entre 1695 y 1697 su *Dictionnaire historique et critique,* en el que, a pesar de las atenuaciones que se vio obligado a imponer para no asustar demasiado a sus lectores, se catalogaban bajo cada nombre todos los crímenes, los errores, las bribonadas, las indecencias,

[16] *Métaphysique,* en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* par une société des gens de lettres (Lausanne et Berne 1780). Sobre la *Enciclopedia,* véase más abajo p.24ss.

[17] El tema de la felicidad en el siglo XVIII es vastísimo y ha sido estudiado en la excelente monografía de ROBERT MAUZI, *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle* 3.ª ed. (París 1967). Allí se encuentra también una bibliografía exhaustiva.

las anomalías, las perversiones, las guerras, de papas, reyes, filósofos, nobles, villas y países [18]. La impresión no podía ser más abrumadora. Mil otros escritores publicaban libros, artículos y panfletos sobre la felicidad debida a los hombres, como se dirá en seguida.

Implícita iba siempre la pregunta: ¿Quién ha sido el culpable de que hayamos sido tan desgraciados teniendo derecho a la felicidad?

Se buscó el reo. Y se le encontró en la Religión cristiana. El cristianismo cogía a los hombres desde que nacían y les aprisionaba en toda una malla de principios dogmáticos y morales que constituían un sistema de pensamiento y de acción. Era toda una pedagogía con la que transformaba al hombre de natural en cristiano. Y ¿qué decía ese cristianismo? Decía que el hombre está mal inclinado por un pecado original y misterioso; que tiene pasiones malas que debe dominar con la penitencia; que la muerte era una liberación; que la vida era un camino de lágrimas hacia un Paraíso ilusorio; que hay misterios incomprensibles a la Razón humana y que, por ello, la fe y la autoridad están por encima de la Razón; que Dios, para redimirnos, tuvo que morir crucificado, y que ese Crucificado, sombrío y triste, debe ser objeto de nuestro amor y de nuestra imitación; que las mejores virtudes eran la humildad, la paciencia, la sumisión, la castidad, la pobreza; que hay una Iglesia depositaria de la verdad y garantizada por los milagros de su fundador; que hay un infierno para los pobres diablos que en la tierra no son como manda el código cristiano, etc., etc.

Era demasiado para aquellos espíritus formados en la escuela de la fría Razón, desprovistos de todo sentido de lo trascendente, de lo religioso y de lo místico. La conclusión, que se avecinó primero como un rumor lejano y que acabó por estallar en gritos, fue: El cristianismo ha sido una enorme impostura. Hay que acabar con él y con todos sus ministros, con su influencia, con sus normas, con sus misterios, con sus iglesias. El cristianismo ha estado fundido con la civilización de Europa, la ha hecho él, y he aquí los lamentables resultados. Basta, pues, de cristianismo y vamos a empezar una civilización nueva y natural. La Humanidad ha llegado a un estado de madurez

[18] Sobre Pierre Bayle véase la magnífica obra de ELISABETH LABROUSSE *Pierre Bayle*, 2 vols. (La Haye 1963-1964).

en la que no puede seguir admitiendo esa religión propia de minorennes y de mujeres.

Todos estos problemas apasionaban a los aristócratas y a los burgueses del siglo XVIII de un modo del que difícilmente podemos hacernos cargo ahora. Se hablaba y se discutía sobre ellos en las cartas y en los libros, en los salones y en las cátedras, en las Cortes y en los cafés [19]. A lo largo del siglo XVIII se publicó un diluvio de libros y folletos en contra y en pro del cristianismo. Nada quedó sin revisar. Sus defectos y sus virtudes, sus dogmas y su moral, sus fundamentos y sus consecuencia, sus héroes y sus enemigos. Hasta los Libros Sagrados fueron sometidos a crítica. Desde que Baruch de Spinoza, el judío sefardita de Amsterdam, publicó en 1670 su *Tractatus theologico-politicus,* cuya primera parte estaba dedicada a «desmitologizar» la Biblia, y sobre todo desde que Richard Simon, sacerdote católico, editó, en 1678, su *Histoire critique du Vieux Testament,* se había perdido el respeto sacrosanto a los libros de la Sagrada Escritura y se atrevieron unos y otros a «racionalizarla». La Biblia debía ser sometida a las mismas reglas de «crítica» que cualquier otro libro humano, y si esto se hacía... ¡qué poco iba a quedar de ella como válido para fundamentar una religión verdadera!

Se planteó así el dilema de si Europa seguiría siendo cristiana o no. Y en cualquier caso, se escogiese el término que

[19] Las reuniones de ilustrados en los salones aristocráticos del siglo XVIII caracterizan bien el pensamiento de aquella época. Pensamiento superficial, de discusiones sin compromiso, de damas elegantes, de caballeros barrocos y de «filósofos» sin hondura. Un flirteo académico de la «buena sociedad», más propio para entretener la vanidad que para comprender la realidad. Fueron sobre todo famosos los salones de la duquesa de Maine, de la marquesa de Lambert, del duque de Sully, de la cortesana Ninon de Leclos, protectora de Voltaire; de madame Geoffrin, discípula de Fontenelle; etc. Todos ellos en París. Las tertulias ilustradas de los salones duraron mucho tiempo. Todavía bien entrado el siglo XIX, en 1851, nuestro Donoso Cortés, ministro plenipotenciario de Isabel II en la capital de Francia, escribía a un buen amigo con palabras que parecerían inmodestas si no hubieran sido escritas para la intimidad: «Todos los salones, incluso el de la princesa de Lieven, que es el primer salón político del mundo, abierto a poquísimos extranjeros, se abrieron para mí aun antes de haber presentado mis credenciales y cuando sólo podía anunciarme como Donoso Cortés. Mi conversación está de moda, hasta el punto de decir los franceses que no han oído jamás hablar de una manera semejante. Ahora bien, como los franceses son perdidos por el talento de la conversación, resulta que los tengo, al pie de la letra, magnetizados» (DONOSO CORTÉS, *Obras completas* [Madrid 1970] t.2 p.708). Por su parte, los burgueses, que no tenían fácil acceso a los salones aristocráticos, han empezado a reunirse en los cafés, que iban a jugar papel tan importante en la política del siglo XIX. Cafés hubo en Madrid, como el Lorenzini, donde se decidían las crisis gubernamentales y el rumbo de la política.

se escogiese, quedaba extendido por doquiera un sordo resentimiento contra el Dios cristiano y contra todos sus ministros que no habían sabido o no habían querido hacernos felices. Este planteamiento explica todas las persecuciones contra la Iglesia llevadas a cabo en Europa desde la Revolución francesa hasta la guerra española de 1936-1939 [20].

Como a toda metafísica y a toda religión la sigue una sociología y una política, también la crítica que se hizo a aquéllas alcanzó a la constitución misma del Estado, de la sociedad civil y de sus usos y costumbres. Era una época en que Europa abría sus ojos atónitos a los pueblos remotos. Se pusieron de moda los relatos de viajes, verdaderos unos y fingidos otros. Relatos de europeos que iban fuera de Europa y relatos de extraeuropeos—un siamés, un chino, un hurón—que venían al Viejo Continente. Lo que se pretendía era establecer un contraste entre el estado natural y feliz del «buen salvaje», del hombre que vivía en otras sociedades en contacto con la Naturaleza, libre de prejuicios religiosos, sociales, políticos y culturales, y el estado civil tal como se daba en Francia, en Italia, en general en Europa. La comparación, intencionada, no podía ser más hiriente. Aparecían los hombres civilizados como equivocados, imbéciles, vanidosos, criminales; los sabios, fatuos y locos; los filósofos, extravagantes y absurdos; los nobles, ridículos y degradados, dispuestos a traicionar el honor, animales de presa; los hombres de Estado, engañados y engañadores. La crítica llegaba a todos los rincones; la ópera italiana era enfatuada y ridícula; el arte gótico, bárbaro e irracional; las glorias nacionales, jirones de banderas—trapos al fin—conquistados con sangre, y así todo. Un cierto sabor entre amargo y ácido era lo que quedaba siempre de la lectura de novelas, cartas, libelos, periódicos y epigramas. Y enfrente, la bella imagen del «bon sauvage». Había en regiones remotas hombres «naturales», que vivían libres en las selvas, sencillos y espontáneos, inocentes, hermosos, flexibles, fuertes, sufridos, desconocedores del dinero y de la propiedad privada, ingenuos en seguir las leyes de la Naturaleza, sin sentirse maniatados por prejuicios, normas, dogmas religiosos, leyes civiles, ridículas preocupaciones sociales, trajes absurdos, pelucas retorcidas y formas

20 Cf. JEAN LEFLON, *La crise révolutionnaire 1789-1846* t.20; de FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église* (París 1951); PAUL HAZARD, *El pensamiento europeo del siglo XVIII* (Madrid 1946) p.7-92.

afectadas. Como los hombres del siglo XX practicamos la evasión de lo cuotidiano y de lo mortificante en el cine o en el turismo, los del siglo XVIII la buscaban mediante nuevas novelas de caballerías que les transportaban a zonas ideales, con la particularidad de que acababan por creer de veras en la posible felicidad terrestre. El Romanticismo deberá no poco a esta preparación y el marxismo será el heredero legítimo de esta primera y utópica ilusión de volver a encontrar el Paraíso perdido [21].

Poco a poco, unas categorías mentales fueron sustituyendo a otras. A la consideración cristiana de la vida como peregrinación hacia un término trascendente la sustituyó la categoría de *la felicidad terrena.* Fue una verdadera psicosis obsesiva y colectiva. La felicidad estaba en la tierra. Se podía y se debía descubrir, y los que decían lo contrario eran impostores. La exigencia de ser feliz llegó a ser considerada como la realidad humana más radical: «Vivir—escribía Condillac—es propiamente gozar». Por ello el primer precepto de la ley natural no era: haz el bien y evita el mal, sino: sé feliz cuanto puedas. De este imperativo categórico se habían de deducir después todas las normas morales, las leyes positivas, las teorías políticas y las costumbres sociales. Se cuentan por cientos, en el siglo XVIII, los tratados, los ensayos, las disquisiciones, las epístolas sobre la felicidad. Hubo técnicos de la felicidad, como Fontenelle y Saint Evremond. Se extendían recetas breves para lograrla. Se calculaba entre qué paralelos podía caer la Isla de la Felicidad y se soñaba en partir con Robinson, creatura natural y fuerte, en busca de ella. Otros, menos soñadores, esperaban alcanzarla como se logra un arte: «Es un arte, que es preciso aprender. Es el precio de un continuo estudio» [22]; en él tenía parte directiva la Razón: «El más importante, o más bien, el único uso de la razón, es

21 Son características, entre otras muchas, las obras de DUFRESNY, *Amusements sérieux et comiques d'un siamés* (1707); MONTESQUIEU, *Lettres persannes* (1721); CLAUDE GILBERT, *Histoire de Calejava ou de l'île des hommes raisonnables, avec le parallèle de leur morale et du christianisme* (1700); ARMAND LEON DE LASSAY, *Relation du royaume des Féliciens, peuples qui habitent dans les Terres Australes* (1756); ÉTIENNE DE SILHOUETTE, *Idée générale du gouvernement et de la morale des Chinois, tirée particulièrement des ouvrages de Confucius* (1729); JOSÉ CADALSO, *Cartas marruecas;* VOLTAIRE, *Lettres sur les Anglais* (1728); JONATAN SWIFT, *Travels into Several Remote Nations of the World by Lemuel Gulliver* (1726).

22 EDOVARD YOUNG, *Les Nuits* (traduct. Le Tourneur) t.2, p.70, cit. en ROBERT MAUZI, *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle* 3.ª ed. (París 1967) p.515.

dirigir el amor del placer y el deseo de la felicidad»[23]. Para La Mettrie y toda la caterva materialista no había más felicidad que la sensible. El murió por una indigestión de faisán trufado.

Otra de las categorías clave de la mentalidad de la época fue la de *Naturaleza*. La Naturaleza era la fuente de las luces y la garantía de la Razón. Ella esa sabiduría y bondad. Si era obra de Dios, ¿cómo podía haber en ella maldad o ni siquiera desorden? Todo lo que fuese natural, es decir, impuesto o exigido por la Naturaleza, era bueno. Los ilustrados intentaron crear una virtud «natural» que no combate los instintos, sino que les sigue. Basta de dividir al hombre y provocar en él esa «mala conciencia» que tanto dará que hablar desde Hegel, Feuerbach y Marx en adelante. La ley natural es efectivamente el primer imperativo moral y, por ello, se funde con la virtud; pero la ley natural es el impulso de la Naturaleza y la emotividad del corazón.

Así creen que puede llegar a ser verdad el viejo sueño de identificar virtud y felicidad, porque se identifican virtud y gusto o exigencias naturales. Un personaje de Sade dirá brutalmente: «Si la Naturaleza desaprobase nuestros gustos, no nos los inspiraría»[24]. Por eso el estado de Naturaleza es el estado de inocencia, y es posible concederle todo al placer sin quitar nada a la inocencia. Se lee en una novela de la época, a propósito de dos amantes extasiados: «Son demasiado felices, no pueden ser culpables»[25].

La Naturaleza, sin embargo, se encargaba de jugar de vez en cuando sus pasadas, aun fuera de lo humano, que hacían caer en perplejidad a todos sus optimistas devotos y glorificadores. El 1 de noviembre de 1755, en plena euforia natural, Lisboa, ciudad encantadora por sus bellezas naturales y por su población amable y dulce, fue sacudida por un terrible terremoto que la destruyó en gran parte. El mar

[23] TROUBLET, *Essais sur divers sujets de littérature et de moral,* cit. en R. MAUZI, o.c., p.514. ¡Cuánto habían cambiado los tiempos y con ellos las mentalidades! En el siglo XV también se había visto Europa invadida por otra inundación de libros y tratados, pero aquéllos sobre la muerte. *Ars moriendi, De arte moriendi, Speculum artis bene moriendi, De praeparatione ad mortem, De ad mortem praeparatione continua, Von der Kunst wol zu sterben, Tractatus de dispositione ad felicem mortem per modum alphabeti praedicatus.* Hasta el príncipe de los humanistas, Desiderio Erasmo, escribió una *Praeparatio ad mortem*. Es todo un símbolo de las dos concepciones de la vida.

[24] Cit. en R. MAUZI, o.c., p.147.

[25] Cit. en R. MAUZI, o.c., p.148.

entró a saco por parques, casas y palacios, y lo que dejaron la tierra y el mar se lo llevó el pillaje y la maldad humana.

Más arriba nos hemos referido a la crítica hecha a lo religioso. Ha sido todo un proceso de secularización. Pero, si se exceptúan determinados casos, en el siglo XVIII, por lo general, no se ha desembocado en el ateísmo. El siglo del ateísmo no es el XVIII, sino el XX. Se ha desembocado en el *deísmo*. Esa palabra, acuñada por Toland, vino a significar toda una teología nueva, la teología que caracteriza y define una época. Era una teología que admitía la existencia de Dios como Ser Supremo, Arquitecto del Universo, Creador de la Naturaleza y Principio mecánico del orden cósmico. Estamos delante de un reloj maravilloso—comparación cara a Voltaire—; alguien tiene que haberlo fabricado, armonizado y puesto en marcha. Todo el mecanismo de Descartes y toda la armonía preestablecida de Leibniz están detrás de esta afirmación. El mundo es una máquina que funciona perfectamente y sólo por causas eficientes. La primera de esas causas se llama Dios.

No era sólo esto el deísmo, naturalmente. Continuaba: Dios, sí; pero un Dios incomprensible para nosotros [26], que nos excede en todo y que, por ello, está lejano, remoto, feliz, y tanto que no tiene por qué seguir con detalle los vaivenes del mundo y los avatares de los hombres. El creó el mundo, le dio unas leyes fijas, inmutables y armónicas, le puso en marcha y se retiró a los confines de su Olimpo. Desde entonces le deja seguir su camino sin interferirse en los asuntos intramundanos. Por tanto, ni hay milagros, ni revelación, ni leyes positivo-divinas, ni magisterio eclesiástico. Al Ser Supremo se le debe un reconocimiento y un culto, pero subjetivo e interior [27].

Esta es la religión verdadera, porque es la Religión natural; y en realidad, dirá Toland, si se descarga al cristianismo de sus «misterios» [28], si se desmitologiza la Biblia, dirán Spi-

26 «Un grillo—escribe Voltaire—, en presencia de un palacio imperial, reconoce que el palacio se debe a alguien más poderoso que los grillos; sin embargo, no es tan loco como para pronunciarse en presencia de ese alguien» (VOLTAIRE, *Catéchisme chinois*, en *Dictionnaire philosophique*, 1764).

27 Además de la bibliografía ya citada sobre el deísmo, puede verse el estudio de J. FORGET, *Déisme*, en *Dictionnaire de Théologie catholique* t.4 col.232-243.

28 Cf. JOHN TOLAND, *Christianity not mysterious* (London 1969). John Toland ha sido considerado como uno de los iniciadores del deísmo racionalista. Según una última interpretación, Toland no sería deísta, sino un *free-thinker* sin el sentido peyorativo de la palabra. El intento de su obra *Christianity not myste-*

noza, y Tindal, y Collins, y Woolston, y Annet, y Voltaire, y mil otros[29]; si se buscan las últimas esencias de todas las religiones, chinas, persas, indias o egipcias, se encontrará que en el fondo todas coinciden en dar culto a un Ser Supremo; todas son iguales, sólo que bajo diversas formas, mitos y rituales; todas son la religión natural que poco a poco se ha hecho «revelada».

Hubo, como se puede suponer, diversas modalidades entre los deístas, pero todos coincidían en esas ideas y en recibir el desprecio de ateos y materialistas decididos: «Un materialista me decía un día que un deísta era una especie de hombre que no tenía bastante debilidad para ser cristiano ni bastante valor para ser ateo»[30]. Pero, en cualquier caso, este tipo de religión fue la religión del siglo.

Consecuente a ella fue la secularización de la Moral y del Derecho. A la Moral que se derivaba de la ley divina, sucedió la *Moral del sentimiento*. ¡Qué enorme error el de Hobbes, decir que el hombre es naturalmente egoísta y perverso! Primero Shaftesbury, y Hutcheson después, ingleses los dos, como Hobbes, pero que ya no necesitaban halagar a ningún tirano, habían hecho creer a sus contemporáneos que los hombres poseemos un sexto sentido—el de la moralidad—que no tiene nada que ver con lo religioso, pero que nos indica claramente qué es lo honesto y qué no lo es, y nos impulsa con suavidad a hacer lo uno y evitar lo otro. Por este sentido, el hombre sabe distinguir entre una acción bella y la belleza de un campo fértil, siente admiración por el honor y re-

rious habría sido demostrar que en la revelación cristiana no hay nada «misterioso» en el sentido de «contrario» a la razón. Para ello sería para lo que somete a razón e inteligibilidad los dogmas revelados. Su racionalismo no habría sido ateo ni deísta, sino arma contra el ateísmo y el deísmo; cf. JOHN TOLAND, *Christianity not mysterious*, Faksimile-Neudruck der Erstausgabe (London 1969). Introducción de Günter Gawlik (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).

29 Cf. BARUCH DE SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* (1670); MATTHEW TINDAL, *Christianity as old as the Creation; or the Gospel a Republication of the religion of Nature* (London 1730); JOHN A. COLLINS, *A discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724); THOMAS WOOLSTON, *Six Discourses on the miracles of our Saviour* (1727-1729); PETER ANNET, *The resurrection of Jesus considered in answer to the Tryal of witnesses* (1744); VOLTAIRE, *Profession de foi des théistes* (1768), *Dictionnaire philosophique*, en los art. *Dieu*. *Athées*, *Nature*, etc.

30 P. BONHOME, *L'Anti Uranie ou le déisme comparé au christianisme* (1763), cit. en G. FRAILE, *Historia de la filosofía* t.3 (Madrid 1966) p.803. No pocos deístas han sido en el fondo materialistas ateos; véase, por ejemplo, para el caso de Diderot, JACQUES PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie* (París 1967) p.284-293.

pugnancia por la traición, se inclina con benevolencia ante sus semejantes y aborrece los vicios. He aquí cómo de nuevo vienen a coincidir naturaleza, virtud y felicidad[31].

Por fin, si la Naturaleza era la realidad radical—¡y cómo se podía esto negar!—, todos los derechos humanos habían de originarse en la misma naturaleza humana, sin necesidad de hacer relación ninguna a su lejano Creador. El derecho natural y humano es el derecho que la misma madre Naturaleza daba al individuo nacido bueno y libre. Libertad y derecho son recíprocos. La unidad autónoma de la conciencia exige no ser turbada en el ejercicio de sus funciones por otras individualidades. Cualquier injerencia política o eclesiástica es injusta. Todos los hombres tienen los mismos derechos naturales y no existen los privilegios.

Las leyes mismas han de derivar de una *ley natural,* que no tiene nada que ver con aquella ley natural de que habían hablado los escolásticos del siglo XIII y del XVI, para los que la ley natural era la ley divina impresa en la naturaleza humana. «Las leyes, en su más extensa significación, son relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas», decía Montesquieu al comienzo de su célebre obra *L'esprit des lois,* publicada en 1748. Había que atender a las circunstancias naturales de los pueblos, incluso a la geografía y al clima, para legislar debidamente. Obsérvese cómo se prescinde de cualquier apoyatura ulterior, metafísica o divina, para fundamentar el derecho y la ley. Es el iusnaturalismo moderno y la secularización del derecho.

1.3. La Enciclopedia

Sin que nadie lo formulara, el espíritu de la época estaba exigiendo una compilación sistemática de todo lo nuevo, que no era poco. El despotismo ilustrado, la elevación económica de la burguesía, las infinitas publicaciones dispersas, habían suscitado entre las clases medias una ardiente curiosidad y

[31] Shaftesbury expuso su teoría moral en las obras *An Inquiry concerning Virtue and Merit* (1699); *The Moralists* (1709); *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Witt and Humour* (1709). Por lo que hace a Hutcheson, son especialmente importantes estas obras: *Ideas of Beauty and Virtue* (1725), *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* (1728), *A Systeme of moral philosophy* (1755). Una buena obra sobre Hutcheson es la de GIOVANNI DE CRESCENZO, *Francis Hutcheson e il suo tempo* (Torino 1968).

ansia de saber. Por primera vez en la Historia, toda una multitud se sentía llamada a las ciencias y al conocimiento. ¿Acaso la Razón no era patrimonio de todos?; ¿por qué las «luces» habían de ser sólo para minorías? Además, la vocación del hombre era a la felicidad; la felicidad había de lograrse por la Razón; luego todos los hombres tenían derecho y obligación de llegar a ser ilustrados, es decir, «filósofos».

Fue la exigencia que vino a saciar la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot* [...] *quant a la part mathématique par M. D'Alembert,* obra en 33 volúmenes, publicados entre 1751 y 1777 [32].

Como la *Summa Theologica* de Santo Tomás es el máximo exponente del siglo XIII, efecto y causa a la vez de todo una concepción de la existencia humana en sus relaciones con Dios, con la sociedad y con el cosmos, así la *Enciclopedia* es el producto más significativo del genio histórico del siglo XVIII.

La pretensión de Diderot y D'Alembert al concebirla fue recoger en ella todo el saber de la época, y el saber de la época no era otra cosa que el saber alcanzado por la Razón, una Razón entendida al modo empirista, el saber «de las ciencias, las artes y los oficios», el saber que se orientaba a hacer la vida humana más deleitosa y feliz. Todo lo demás carecía de importancia, porque eran «delirios metafísicos».

De ahí que sea también una obra de ciencia fácil, superficial, clara y asequible a aquella burguesía de hombres y mujeres semidoctos que lo mismo se interesaban por saber de dónde se sacaba la pólvora y el carmín con el que las damas ruborizaban sus mejillas, que sobre lo que se podía pensar de la inmortalidad del alma y del origen de la sociedad o del poder [33]. Es, pues, una Enciclopedia del «fenómeno», de lo

32 La ocasión histórica de su realización fue la siguiente: El gusto de la época había creado el género literario de los Compendios, los Breviarios y los Diccionarios, porque daban en poco espacio—¡y superficialmente!—muchos conocimientos. Un inglés, Ephraim Chambers, había publicado entre 1727 y 1728 una *Ciclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences.* Se pensó en traducirla al francés, y el librero, Le Breton, pidió a Diderot se encargase de preparar la edición. Diderot pidió colaboración a D'Alembert y entre ambos concibieron un proyecto mucho más ambicioso: no traducir esta obra, sino realizar una que abarcase todo el saber y el espíritu de la época. Sobre la realización del proyecto, colaboradores, dificultades, etc., véase, sobre todo, la obra de JACQUES PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie* (París 1967), donde se encontrará también una amplísima bibliografía (p.567-603).

33 «Se conoce la anécdota imaginada por Voltaire, a guisa de ilustración: Cuando Luis XV en Trianon, en intimidad, se habló de caza, luego de pólvora.

empírico, de las cosas como se nos presentan sencillamente, sin entrar para nada en últimas razones. Una exaltación del hombre recorre todos los términos como una corriente subterránea, y una glorificación de las ciencias útiles al hombre, las matemáticas, la mecánica, la física, la técnica. Colaboraron con Diderot y Montalembert médicos, matemáticos, físicos, historiadores de la naturaleza, geógrafos, mecánicos, etc. El estilo es transparente y fluido, sin lucubraciones complicadas. El libro de una época que tiene voluntad de conquistar la Naturaleza con la Ciencia y la Razón para lograr la felicidad.

Pero junto a los términos que explican las ciencias, las artes y los oficios, era inevitable que se añadiesen los términos que expresan realidades más profundas y oscuras: Dios, religión, libertad, espíritu, milagros, cristianismo, superstición, Padres de la Iglesia, sociedad, autoridad, ley, etc., etc. Diderot había dicho, al explicar el término mismo de *Enciclopedia*, que «la Enciclopedia no podía ser otra cosa que el intento de un siglo filosófico. He dicho esto porque una obra tal exige en todos los campos una audacia mayor de cuanta se ha tenido en los siglos pusilánimes. Es necesario examinarlo todo, removerlo todo sin excepción y sin miramientos, atreverse a ver [...]. Es necesario arrojar las viejas puerilidades, destruir las barreras que la razón ha levantado y devolver a las ciencias y a las artes una libertad que les es preciosa».

Es decir, que el espíritu de crítica, tan característico del siglo, se aplicaba implacablemente a todas las realidades que a los enciclopedistas no les convencían, fuesen éstas la autoridad o el cristianismo. El que lee las descripciones de muchas de estas voces tiene la impresión de que están hechas con moderación y equilibrio. El temor a las censuras del poder civil imponía frecuentemente estas reservas. Pero el es-

Madame de Pompadour no sabía ni de dónde venía el carmín que se ponía en las mejillas, ni cómo se fabricaban las medias de seda con que se calzaba. Pero esta ignorancia tiene remedio: se hace una señal y los criados traen los tomos de la *Enciclopedia*. Se informan sobre la pólvora, sobre el carmín y sobre los oficios del tejer las medias; pronto se lanzan todos sobre los volúmenes como las hijas de Licomedes sobre las joyas de Ulises, y encuentran al instante lo que buscaban. Los litigantes encuentran la decisión de sus pleitos, el rey les lee los derechos de su corona. Mientras se sigue hojeando, el conde de C. dice en voz alta: 'Señor, sois demasiado afortunado, porque ha habido en vuestro reino hombres capaces de conocer todas las artes y transmitirlas a la posteridad. Todo está aquí, desde el modo de hacer un alfiler hasta el de fundir y apuntar vuestros cañones; desde lo infinitamente pequeño hasta lo infinitamente grande'» (PAUL HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* [Madrid 1946] p.199).

píritu de fondo, en esas y otras voces más inofensivas, es el espíritu crítico y deletéreo del siglo. Si el orden externo es el alfabético, el entramado es el naturalismo, el relativismo, el criticismo y, en lo religioso, el deísmo. De ahí la violenta reacción que se provocó en cuanto aparecieron los primeros volúmenes. Los Jesuitas denunciaron, desde su *Journal de Trevoux,* al enemigo con piel de oveja; el Consejo de Estado mandó suspender la publicación; el Parlamento nombró una Comisión de teólogos y abogados que examinase los primeros volúmenes; artículos y libros la combatieron y, por fin, Clemente XIII, en 1759, la condenó solemnemente.

Pero, a pesar de todo y entre graves dificultades internas y externas, la publicación de la *Enciclopedia* llegó a su término y fue el alimento intelectual de todos los ilustrados de Francia y de Europa entera, porque pronto se tradujo a otros idiomas. Con razón se ha dicho que el Tercer Estado es hijo primogénito de la *Enciclopedia* y ningún libro moderno ha obtenido una eficacia parecida en la modelación de los espíritus.

1.4. Jean Jacques Rousseau

Sólo un autor puede ser puesto en digna competencia, por lo que hace a influjo, con la *Enciclopedia*: Juan Jacobo Rousseau. Fue un meteoro deslumbrante en el cielo estrellado del siglo XVIII; un cometa que desconcertó a los «filósofos», que les irritó porque no entraba en sus órbitas, pero que dejó tras de sí una estela fosforescente por la que caminaron muchos espíritus en la segunda mitad del siglo XVIII, en el XIX y en el XX. Rousseau es, sin duda alguna, uno de los grandes conformadores de la mentalidad contemporánea y una de las fuentes de inspiración más importantes del marxismo. Con toda razón se puede considerar a Marx como continuador de muchas ideas de Rousseau.

Era el año 1749. Este ginebrino sentimental, que entonces tenía treinta y siete años, cruzaba el bosque de Vincennes, a las afueras de París, para ir a visitar, en la fortaleza-prisión, a Diderot. Fatigado, hizo un alto y se sentó junto a un árbol. Sacó el *Mercure de France* y se puso a leer. Se encontró con una convocatoria de la Academia de Dijon que ofrecía un premio a quien presentase el mejor estudio sobre el tema «si el desarrollo de las ciencias y de las artes había

contribuido a corromper o a purificar las costumbres». De pronto, una iluminación súbita le estremeció. Como un rayo que hubiera incendiado toda la espesa selva de su espíritu, ardieron en su interior, una tras otra, infinitas ideas: «Sentí mi cabeza poseída por un aturdimiento semejante a la embriaguez; [...] si yo hubiera podido escribir la cuarta parte de todo lo que vi y sentí debajo de aquel árbol, con qué claridad habría podido hacer ver las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno y que se hace malo solamente por esas instituciones» [34].

Todo comenzó allí. De aquella primera intuición nació el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, la *Nueva Heloisa*, el *Contrato social* y el *Emilio*. Toda una ideología que venía, por una parte, a sintetizar una época, y, por otra, a darle los nuevos impulsos que necesitaba para ponerse en marcha definitiva y victoriosamente.

La ideología roussoniana era aproximadamente así [35]: «El hombre ha nacido libre y dondequiera está en cadenas» [36]. He aquí la tremenda realidad. El hombre. He aquí un ser de la Naturaleza y, por ello, excelente, razonable, inocente, vigoroso e íntegro. Ha nacido para vivir feliz en contacto con la Naturaleza, en la plena libertad que ella le concede. Pero el hecho es que ahora le encontramos cargado de prejuicios torturantes, sometido a las presiones y a las limitaciones que la sociedad, la civilización, la cultura y la ciencia le imponen.

[34] *2.ª Carta a Malesherbes*, cit. en G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* t.3 (Madrid 1966) p.932, nota. Sobre la iluminación del bosque de Vincennes habla también en las *Confesiones* VIII. La narración es un poco diversa.

[35] Las teorías de los *Discursos* y las del *Contrato social* y el *Emilio* son difíciles de concertar entre sí, y no aparece claramente su coherencia. En los *Discursos* se muestra partidario del estado natural de los hombres; en el *Contrato*, del estado social. En los *Discursos* parece individualista; en el *Contrato*, comunista. En el *Contrato* se inclina por una religión civil; en el *Emilio*, por sola la religión natural. Acaso tiene razón Guido de Ruggiero cuando ve en el *Discurso sobre las ciencias* la premisa polémica del *Emilio*, y en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el antecedente del *Contrato social;* véase GUIDO DE RUGGIERO, *La filosofía moderna*. II: *L'Età dell'Illuminismo* vol.2 (Bari 1946) p.272ss. Puede verse también J. STAROBINSKI, *Du Discours de l'inégalité au Contrat social*, en *Études sur le «Contrat Social» de J. J. Rousseau* (París 1964) p.97-109. Rousseau está presentado como supraindividualista en la Introducción a la obra de C. E. VAUGHAN *The political writings of J. J. Rousseau* (Cambridge 1915), 2 vols. Por el contrario, como individualista está visto en A. CORBAN, *Rousseau and the modern Stats* (London 1934).

[36] *Le Contrat social* 1.1 c.1.

Y siempre ha sido así: apenas los hombres abandonan su estado natural y se «civilizan», vienen sobre ellos las desgracias, la corrupción, la esclavitud, la disolución, todos los males *(Discurso sobre las ciencias y las artes)*. Hay desigualdades entre los hombres. Pero esas desigualdades, al menos las más profundas, tampoco vienen de la Naturaleza, que nos engendra a todos iguales. Es también la vida civilizada y social la que provoca esas lamentables desigualdades. La vida social ha nacido con la agricultura, y con ésta ha nacido la propiedad privada: «El primero a quien, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Esto es mío, y encontró personas bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, muertes, miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas y arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie» [37]. Con la propiedad privada, pues, han sobrevenido las malas relaciones entre los hombres, las diferencias sociales o clases, las relaciones morales, las sanciones y las penas, la hipocresía de las apariencias, el fasto, la astucia y todos los vicios. Apareció la ambición, la concurrencia, la oposición de intereses, el ansia de aprovecharse de los otros, la esclavitud. Se crea el Estado, una institución ingeniosa que concibieron los ricos para defenderse de quienes les atacaban; se dictaron las leyes que destruyeron la libertad natural y que fijaron para siempre el «derecho» de propiedad natural y de desigualdad. Del Estado surgieron los Estados, y entre ellos luchas y guerras, asesinatos políticos, represalias y todos los prejuicios horribles que elevan al rango de virtud el derramamiento de sangre humana *(Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres)*.

¿Qué hacer entonces para acabar con esta dramática y triste situación, y alcanzar la felicidad y la inocencia natural?

El ideal sería poder vivir en el estado natural, pero esto, a la larga, no es posible. Factores naturales, como años estériles, inviernos largos, exigencias de la caza, etc., etc., obligan a los hombres a buscar en la sociedad lo que no pueden

[37] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Seconde partie, *Oeuvres complètes* t.1 (París 1823) p.271.

encontrar como individuos. Es preciso formar la sociedad; pero es preciso construirla no como se ha hecho hasta ahora, sino de tal forma que en ella se conserven, en cuanto sea posible, todos los derechos que la Naturaleza ha concedido a cada individuo. Y como, para Rousseau, decir derecho equivale a decir libertad, se trata de construir una sociedad en la que cada individuo obtenga la máxima libertad posible y todos respeten la máxima libertad de todos.

¡Ardua empresa! Rousseau cree haber encontrado la fórmula mágica con su teoría del *Contrato social:* la sociedad civil significa que los hombres convienen tácitamente en vivir juntos, pero de tal manera que, al asociarse, cada uno entrega toda su libertad a toda la comunidad. Como la condición es igual para todos, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás. Dándose sin reservas, la unión es todo lo perfecta que puede ser, y ningún asociado tiene ya nada que reclamar. Por fin, dándose cada uno a todos, no se da a nadie, y, como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que a él se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se retiene. En resumen: «cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección general, y recibimos en compensación a cada miembro como parte indivisible del todo» [38]. Así, obedeciendo a la comunidad, se obedece a sí mismo, es decir, es libre en una comunidad donde todos son iguales y libres.

La sociedad, el pueblo todo, queda constituido así en fuente de moralidad, de derechos, de deberes, y también de realización humana, porque «aunque se prive, en este estado, de varias ventajas que le ofrece la Naturaleza, gana otras igualmente grandes; [...] lo que pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que tienta y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee» [39].

[38] *Le Contrat social* I c.1.3.4.6.8; II, 2, etc.

[39] *Le Contrat social* I 8. En nuestros días, el estructuralista francés Lévi-Strauss se irrita contra la interpretación naturalista de Rousseau. Escribe: «Rousseau, tan denigrado, peor conocido que nunca, expuesto a la acusación ridícula que le atribuye una glorificación del estado de naturaleza—en lo que se puede ver el error de Diderot, pero no el suyo, porque él ha dicho exactamente lo contrario, y queda sólo por mostrar cómo salir de las contradicciones en que nos hemos metido arrastrados por sus adversarios—; Rousseau, el más etnógrafo de los filósofos [...]. Rousseau, nuestro maestro; Rousseau, nuestro hermano [...]. Nunca ha cometido Rousseau el error de Diderot que consiste en

La sociedad, el pueblo todo, es también la fuente y a la vez el sujeto de la soberanía y del Poder. Tiene que haber un Poder que guíe a la sociedad y que cuide de que no se violen los derechos de todos a la libertad. Pero, ¡atención!, los que detentan ese Poder no son representantes del pueblo, sino sencillamente comisarios. La soberanía no se entrega a ningún representante; la soberanía no es sino el ejercicio de la voluntad general, y ésta no puede ser enajenada ni dividida; permanece siempre en la fuente. Los comisarios, por tanto, no pueden hacer nada definitivo sin la ratificación de la «voluntad general»—distinta de la «voluntad de todos»—de la comunidad, obtenida por sufragio universal. En cambio, sí se puede y se debe dividir el objeto de la autoridad, se debe ejercitar por diversos comisarios el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial *(Contrato social)*.

Esto supuesto, se impone una nueva pedagogía. Basta de educar a los niños y a los jóvenes con libros, preceptos y prejuicios. Basta de deformarles queriéndoles imponer estructuras de una sociedad caduca e hipócrita. Que crezca el hombre robusto y libre, hijo de la Naturaleza, y nadie le dará mejores lecciones de cosas que ella, que es la fuente de toda sabiduría. Que observe la Naturaleza, y ella le irá entregando poco a poco sus secretos. El educador acompañe a este hombre nuevo, pero procure no traspasar a él sus propias ideas. Sobre todo, cuidado con darle nociones abstractas. Que ame a todos los hombres, que alcance la idea de un Dios Ser Supremo, y que se rija en sus acciones por el instinto moral de su conciencia. He aquí el hombre ideal de la sociedad paradisíaca *(Emilio)*.

Toda esta ideología, expuesta en un estilo transparente y al mismo tiempo caldeado por un sentimiento vehemente de la belleza, del humanismo, del amor, dieron a las obras de Rousseau una resonancia ingente. Toda Europa lloró leyendo *La nueva Heloisa;* toda Europa bendijo a Emilio, hijo de la Naturaleza; toda Europa repitió la *Profesión de fe del Vicario saboyano* inserta en el *Emilio;* toda Europa, es decir, toda la burguesía, pensó—y fue lo más decisivo—que era llegada la

idealizar el hombre natural. No corre el riesgo de mezclar el estado de naturaleza y el estado de sociedad; sabe que este último es inherente al hombre, pero entraña males. La única cuestión es saber si estos males son inherentes al estado» (C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques* [París 1955] p.451).



hora de montar una nueva sociedad, el paraíso que Rousseau había entrevisto.

No estuvieron tan de acuerdo los burgueses europeos en aceptar que fuera la propiedad privada el origen de una sociedad mal establecida. Otra sociedad sí, pero la propiedad de sus bienes también. ¡Más faltaba! Habría que esperar a Proudhon y a Marx para que tuviese eco en Europa el grito: ¡La propiedad es un robo! Y habría que esperar a Lenin para que se intentase una vida sin propiedad privada.

No le faltaron adversarios a Rousseau. Y no fueron sólo los hombres de la Iglesia; fueron también los «filósofos», Holbach, Diderot y, más que ninguno, Voltaire, los que se irritaron contra aquel «sombrío energúmeno, mamarracho ambulante, charlatán y bezo salvaje»—son epítetos con que le regaló Voltaire—que se permitía criticar la civilización y las luces y escribir sentimentalmente que era mejor el estado de la selva. «Nunca se ha empleado tanto ingenio—le escribía—en querer hacernos bestias; le dan a uno ganas de marchar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra. Sin embargo, como hace ya más de sesenta años que he perdido la costumbre, siento que por desgracia me es imposible recuperarla y dejo este rumbo natural a los que son más dignos que usted y que yo» [40].

Rousseau está considerado, con razón, como el iniciador del movimiento romántico, que tanto utilizó los valores del sentimiento y que tanto ensalzó las bellezas de la Naturaleza.

1.5. El liberalismo. La Revolución francesa

Pero, sobre todo, Rousseau ha sido el más relevante ideólogo y progenitor del liberalismo europeo y de la gran Revolución burguesa de 1789-1794, en Francia, que señala el

[40] *Carta de Voltaire a Rousseau de 30 de agosto de 1755*, en *Oeuvres complètes de Voltaire* t.38 (París 1880) p.447. Por lo demás, Rousseau había estado en relación muy estrecha con los enciclopedistas, había escrito artículos para la *Enciclopedia* y se había dejado influir ampliamente por Montesquieu, Diderot, D'Alembert, Voltaire, etc. Cf. R. HUBERT, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie* (París 1923). ID., *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau* (París 1928); A. SCHINZ, *La question du «Contrat Social». Nouvelle contribution sur les rapports de J. J. Rousseau avec les encyclopédistes:* Revue d'histoire littéraire de la France 19 (1912) 741-790; H. GUILLERMIN, *Les philosophes contre Rousseau* (París 1942); JEAN LACROIX, *La Philosophie politique de Rousseau:* Revue des Sciences Phil. et Théol. 56 (1972) 561-85.

final de la Edad Moderna y abre la Contemporánea. Es probable, como quieren últimas investigaciones, que Rousseau haya sido personalmente todo lo contrario de un revolucionario. Parece que, cuando proponía su *Contrato social* como base de una sociedad, se refería sobre todo a grupos pequeños, homogéneos, análogos a aquellas comunidades calvinistas que él había conocido en Ginebra y que se habían extendido por Centroeuropa. Comunidades que habían de permanecer fraternalmente unidas para defenderse de un medio ambiente hostil. Es fácil. Pero el hecho histórico es que su obra ha sido el catecismo de todos los revolucionarios de Francia y de Europa en los siglos XVIII, XIX y XX, desde Mirabeau a Marcuse.

La revolución en la Francia y en la Europa de la segunda mitad del siglo XVIII se llamó liberalismo. Pocas veces está mejor aplicado el apelativo de revolución que cuando se habla del liberalismo, porque este movimiento, más difícil de definir que de comprender, era la cristalización y la consolidación definitiva del inmenso laboreo ideológico que se había venido realizando desde Descartes y aun desde Guillermo de Ockham hasta este momento. Era toda una mentalidad nueva, todo un «novus ordo» que venía a sustituir al «ordo christianus». Era la realización práctica de todo un proceso de desacralización y de secularización de todas las estructuras humanas, que en la ideología cristiana estaban radicalmente religadas a Dios, y, por ello, eran fundamentalmente religiosas. Era, en suma, la consecuencia de varios siglos de racionalismo, de mecanicismo, de naturalismo y, sobre todo, era la consecuencia obvia del deísmo: si Dios no tenía nada que ver con los hombres, los hombres podían hacer su ciudad sin Dios. Eso era exactamente el liberalismo: un intento de construcción de la ciudad de los hombres, sin apelación ninguna a lo divino. Descartes, Spinoza, Shaftesbury, Hutcheson, Toland, Locke, Hume, los enciclopedistas, los ilustrados todos, y más que nadie Rousseau, son los creadores y los responsables de este movimiento que ha desembocado en la secularización del hombre moderno, y por ello en un inmanentismo que ignora toda trascendencia.

Liberalismo viene de libertad. Pero «utilízase este concepto con contornos tan amplios y vagos, y tan insuficiente es su articulación externa, que en él cabe indistintamente la

mayor parte de cuanto aconteciera en el siglo XIX» [41]. Más que una filosofía, o que una política, o que una pedagogía, es una actitud y una categoría mental. Es el postulado indiscutido de que el hombre nace libre y bueno y de que, por tanto, sus derechos se extienden tanto como su libertad, al menos mientras ésta no lesione la de sus semejantes. La primera manifestación de esa libertad es la autonomía; cada hombre es ley para sí mismo, y cualquier dependencia o sumisión, aunque sea de Dios, es indigna de la nobleza humana. ¿Para qué ha dado la Naturaleza razón al hombre sino para que se deje guiar sólo por sus luces? Hipotecar esa razón y ponerse al servicio de otra es renunciar a ser hombre.

Las consecuencias prácticas que de este postulado—admitido dogmáticamente—se derivan, son innumerables. ¡Que nadie nos obligue a una determinada religión! El culto al Ser Supremo es un asunto personal, y cada uno debe decidir, según sus sentimientos, la manera y el cuándo de ese culto. Libertad de expresión y, por tanto, de imprenta. Si cada hombre aporta a la comunidad, con la palabra y la pluma, la contribución de sus luces, pronto se hallará toda la verdad y todo el bien y, por ende, toda la felicidad. Que se publique, que se hable, que se dialogue mucho, que todos puedan intervenir, y del conjunto saldrá victoriosa la Razón, que ni se engaña ni nos engaña. En lo que hace a educación téngase también plena libertad. Todos tienen derecho a enseñar, o mejor, a guiar a otros para que ellos descubran los caminos de la verdad y del bien. Por fin—y éste era el resumen de todo—, cada uno tiene un pleno derecho a la plena libertad de su conciencia. La conciencia, es decir, la persona singular, es ella el Absoluto. Ella lo regula todo, ella lo decide todo, ella es fin último para sí misma.

No es que el liberalismo fuese una doctrina o una actitud aislacionista. No. Los hombres deben ser filántropos, deben vivir juntos, en sociedad civil. Pero una sociedad que nace sólo de ellos mismos, de un libre y tácito contrato y que, por lo mismo, ni recibe ni debe nada a Dios. Una sociedad compuesta de la agregación de muchas mónadas, todas iguales. En ella ha de haber un Poder político, pero no distinto de la misma sociedad, porque es la misma sociedad la fuente y el sujeto del Poder. El pueblo es el soberano. El se da las

[41] LUIS DÍEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario* (Madrid 1945) p.7.

leyes a sí mismo—¿quién mejor?—y él se gobierna a sí mismo por mayoría de votos, es decir, por decisión del número. Y los que a las inmediatas ejercen la autoridad, no tienen que hacer otra cosa sino ejecutar las leyes dadas por el pueblo, ante el que son responsables. También tienen otro cometido sagrado: defender la libertad de todos, crear un ámbito fácil a la libertad de todos, en dos palabras ya clásicas: *laissez faire, laissez passer*. En consecuencia, en la sociedad liberal debe practicarse una máxima tolerancia. Cada uno obedece a su conciencia y tiene el derecho a que los demás le permitan seguir sus dictámenes, sin interferirse para nada en sus decisiones.

Así se crea una sociedad en la que la libertad ya no es un privilegio que se consigue con la sangre, con las hazañas o con el dinero como en la Edad Media, sino el derecho radical de todos. Una sociedad natural y, por lo mismo, feliz. Una sociedad trabajadora, industriosa, científica, libre de prejuicios metafísicos y de vínculos o preceptos que provengan de nadie ajeno a ella. Una sociedad que se gobierna por la Razón, por la voluntad general y por respeto mutuo. Es la sociedad secular y laica, la ciudad de los hombres, la ciudad que sólo se apoya en el derecho natural, entendida esta expresión en forma enteramente inmanente. Por serlo, acabaría otra vez en confusión y desgarramiento. El liberalismo construyó toda su armazón sobre una hipótesis ideal, la de que el hombre es natural y totalmente bueno, que su razón es infalible, su voluntad recta y sus instintos santos. ¿Y si las cosas no eran así? [42]

[42] La ideología liberal ha tenido históricamente infinitas flexiones, acomodaciones y matices. Ha habido liberalismo político, liberalismo económico, liberalismo religioso, liberalismo católico y liberalismo teológico. Ha habido muchos partidos políticos que se han llamado liberales. Se ha distinguido un liberalismo de primer grado, de segundo grado, de tercer grado y de cuarto grado. Ha existido un liberalismo francés, otro inglés, otro español, otro italiano, etc. Ha habido, dentro de los liberales, doctrinarios, conservadores y progresistas; de derechas, de izquierdas y del centro; teístas, deístas y ateos; monárquicos y republicanos; católicos y no católicos. Se consideran tres períodos en el desarrollo del liberalismo: el período primero *(Früh-Liberalismus)*, que va desde la Revolución francesa hasta las revoluciones europeas de 1848; el segundo o de plenitud *(Hoch-Zeit des Liberalismus)*, desde 1848 hasta 1880 (ca.), y un período tardío *(Spätperiode des Liberalismus)*, que comprende desde fines del siglo XIX hasta la segunda guerra mundial. Después de la segunda guerra mundial, el liberalismo político ha cedido terreno al socialismo y a las democracias cristianas, y el liberalismo económico se ha transformado en un neoliberalismo capitalista, más socializante también que el del siglo XIX. Una magnífica síntesis de la ideología liberal de primera hora, en su relación con el socialismo y el capitalismo de

Pero esto no se pensaba. Eran así. La ideología liberal provocó entre la burguesía ilustrada un decisionismo como nunca se había conocido. Se ha llamado Revolución francesa y fue el movimiento transformador de más envergadura y volumen de los tiempos modernos; movimiento ecuménico, porque después de triunfar en Francia se puso en marcha a la conquista de Europa, de Latinoamérica y hasta de la India y del Islam. El rumbo histórico de los siglos XIX y XX está condicionado en Occidente a los hechos y las ideas de la Revolución francesa.

No se intenta aquí hacer una historia, ni siquiera en compendio, de los diversos acontecimientos de la Revolución francesa. Basta detenernos un momento en aquellos hechos que son más significativos como resultado de la ideología precedente, y como anticipación de la ideología marxista.

El 5 de mayo de 1789 se reunían en Versalles los Estados Generales, estamento consultivo de la Monarquía que desde 1614 no había vuelto a reunirse. La gravísima crisis económica por la que pasaba Francia, la incapacidad del Rey y sus ministros para poner remedios y la presión de grupos organizados habían hecho necesaria esta asamblea. Los Estados Generales reunían a los tres órdenes: el alto clero, la aristocracia y el llamado Estado llano o Tercer Estado, que era una representación de la burguesía, elegida por sufragio. En este momento, el Tercer Estado estaba bien instruido y educado en las ideas de los enciclopedistas y de Rousseau [43]. Se podría

entonces, es la que hizo JUAN DONOSO CORTÉS en su *Carta al cardenal Fornari*, cf. *Obras completas de Donoso Cortés* (Madrid 1970) t.2 p.744-762. También lo es la encíclica de León XIII *Libertas praestantissimum*, publicada en 20 de junio de 1888. Existen innumerables trabajos sobre aspectos parciales del liberalismo histórico o teórico, pero es muy difícil encontrar obras o estudios que abarquen el conjunto. Es muy digna de notarse la de GUIDO DE RUGGIERO, *Storia del Liberalismo europeo* (Bari 1945) 4.ª ed.

43 Es extraordinariamente elocuente el folleto ya citado de uno de los cabecillas del Tercer Estado. E. SIEYÉS, *Qu'est-ce que le Tiers État, précédé de l'Essai sur les privilèges* (París 1888), ed. crít. He aquí cómo describe el Tercer Estado, y ello solo explica toda la Revolución: «Es el conjunto de los ciudadanos que pertenecen al orden común, es decir, al no privilegiado; pero es, al mismo tiempo, una nación completa. ¿Qué es necesario, de hecho, para que una nación subsista y prospere? Una actividad productiva y un complejo de funciones públicas. Ahora bien, la primera, si se distribuye en las subespecies de trabajos agrícolas, industria, comercio y profesiones liberales, pertenece por entero al Tercer Estado. Y en cuanto a las funciones públicas, todo el peso cae sobre el Tercer Estado, mientras que los puestos lucrativos y honoríficos están ocupados por los miembros del orden privilegiado» (o.c., p.28-29). Sobre E. Sieyés puede verse PAUL BASTID, *Sieyés et sa pensée* (París 1939). Véase el significativo comentario que hace Proudhon al libro de Sieyés: «Un libro

asegurar que, más que representar al pueblo, representaban a los «filósofos» y a los masones. Más aún, entre los otros dos Estados, el clero y la aristocracia, eran muchos los que tenían una mentalidad ilustrada y liberal, y no pocos los que pertenecían a sectas masónicas. De ahí que, en pocas jornadas, el Tercer Estado se creyó lo suficientemente fuerte como para tomar las riendas de los acontecimientos y constituirse en Asamblea nacional (17 de junio de 1789), con autoridad independiente de la real, fundándose en que ellos eran los representantes del pueblo, y el pueblo era el verdadero soberano. Mirabeau se encargó de decir a Luis XVI: «Señor, sois un extraño en esta Asamblea y no tenéis derecho a hablar en ella». Aquella frase cerraba la época de la soberanía sacral de los reyes por la gracia de Dios y abría la del Poder secular por voluntad del pueblo. Una buena parte del clero y de la aristocracia se pasaron al Tercer Estado. Como consecuencia de lo que sucedía en Versalles, el pueblo de París se lanzó sobre la fortaleza de La Bastilla (14 de julio de 1789), la asaltó, degolló a sus defensores y arrasó la fortaleza. El hecho no tuvo ninguna importancia estratégica, pero tuvo una inmensa significación: La Bastilla simbolizaba el poder real y su autoridad sobre el pueblo, y ésta había sucumbido ante el ímpetu de los ciudadanos que querían ser libres. En París, como en Versalles, se había logrado la libertad para todos: la libertad como derecho de la persona, la libertad como liberación de cualquier autoridad que no naciera del pueblo mismo. Conseguidas las primeras victorias, la tarea transformadora ya no podía detenerse: después de la libertad, la igualdad. La noche del 4 al 5 de agosto, la Asamblea nacional dio por abolidos todos los privilegios de clérigos y nobles. En una noche, el alto clero y la aristocracia (había unos 400.000 nobles) pasaron a ser burguesía homogénea. El duque de sangre real Luis Felipe José de Orleáns comenzó a llamarse Felipe Igualdad.

No quedaba sino sancionar con una Carta Magna la ins-

apareció, al fin, que se resumía todo él en estas dos proposiciones: *¿Qué es el Tercer Estado? Nada. ¿Qué debe ser? Todo.* Alguien añadió en forma de comentario: *¿Qué es el rey? El mandatario del pueblo.* Fue como una revelación súbita: un inmenso velo se desgarró, una venda espesa cayó de todos los ojos. El pueblo se puso a razonar: Si el rey es nuestro mandatario, debe rendir cuentas; si debe rendir cuentas, está sujeto a control; si está sujeto a control, es responsable; si es responsable, es punible; si es punible, lo es según sus acciones; si puede ser castigado según sus acciones, puede ser condenado a muerte» (PIERRE-JOSEPH PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété?* [París 1926]; p.147).

tauración definitiva del liberalismo. Se emprendió así la tarea de dar al Estado una nueva Constitución, y al frente de ella, como fuero básico, había de ir la *Declaración de los derechos del hombre,* aprobada previamente el 27 de agosto. Hela aquí completa:

«La Asamblea nacional reconoce y declara, en la presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo, los derechos siguientes del hombre y del ciudadano:

Art.1. Los hombres nacen y viven libres e iguales en los derechos. Las distinciones sociales no pueden estar fundadas más que sobre la utilidad común.

Art.2. El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Art.3. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún oficio, ningún individuo, puede ejercitar una autoridad que no emane expresamente de ella.

Art.4. La libertad consiste esencialmente en poder hacer todo aquello que no perjudica a los otros; así, el ejercicio de los derechos naturales de cada individuo no tiene otros límites que los que aseguran a los otros miembros de la sociedad el disfrute de estos mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley.

Art.5. La ley tiene el derecho de prohibir las acciones nocivas a la sociedad. Todo lo que no está prohibido por la ley no puede ser impedido, y nadie puede ser constreñido a hacer lo que ella no ordena.

Art.6. La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir personalmente o por medio de sus representantes a su formación.

La ley debe ser igual para todos, sea que proteja, sea que castigue. Siendo todos los ciudadanos iguales ante ella, son igualmente admisibles a todas las dignidades, oficios y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que la de su virtud y su ingenio.

Art.7. Ningún hombre puede ser acusado, arrestado o detenido sino en los casos contemplados por la ley y según las normas que ella prescriba. Aquellos que promueven, transmiten, ejecutan o hacen ejecutar órdenes arbitrarias deben ser castigados; pero todo ciudadano llamado o arrestado en fuerza de la ley, debe obedecer al instante. Se hace culpable si resiste.

Art.8. La ley no debe establecer más que penas estrictas evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado sino en fuerza de una ley establecida y promulgada anteriormente al delito y legalmente aplicada.

Art.9. Puesto que cada uno es presunto inocente mientras no sea declarado culpable, si se juzga indispensable arrestarle, todo rigor que no sea necesario para asegurarse de su persona debe ser seriamente castigado por la ley.

Art.10. Nadie debe ser turbado en sus opiniones, incluso religiosas, con tal de que sus manifestaciones no turben el orden público establecido por la ley.

Art.11. La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre. Todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir y publicar libremente, salvo el responder del abuso de esta libertad en los casos contemplados por la ley.

Art.12. La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano hace necesaria una fuerza pública; por tanto, dicha fuerza está instituida para beneficio de todos y no para utilidad particular de aquellos a los que está confiada.

Art.13. Para la intervención de la fuerza pública y para los gastos de administración es indispensable una contribución común. Esta debe repartirse entre todos los ciudadanos en proporción de sus bienes.

Art.14. Todos los ciudadanos tienen el derecho de constatar por sí mismos o por medio de sus representantes la necesidad de la contribución pública, de consentirla libremente, de controlar su empleo y de determinar la cuota, la distribución, la exacción y la duración.

Art.15. La sociedad tiene derecho de pedir cuentas de su administración a todo oficial público.

Art.16. Toda sociedad en la que no esté asegurada la garantía de los derechos y determinada la separación de los poderes no tiene constitución.

Art.17. Siendo la propiedad un derecho sagrado e inviolable, no podrá ser suprimida en ningún caso, salvo en el de que la necesidad pública, legalmente constatada, lo exija claramente y siempre con la condición de una precedente y justa indemnización».

Hemos transcrito íntegra esta *Declaración,* porque ella resume, mejor que ningún otro documento, el espíritu que animaba la Revolución. Tan roussoniana como se puede ver era también tan metafísica como la que más y más utópica que cualquiera. Contempla al hombre ideal, abstraído de la realidad histórica, un hombre en estado de naturaleza pura que ni había existido, ni existía, ni existiría nunca. Este planteamiento metafísico inicial la lleva a indiscutibles aciertos y brillantes anticipaciones que harán que todas las Declaraciones de derechos humanos posteriores, hasta la de las Naciones Unidas de 1948, no hayan sido sino variaciones sobre la base fundamental que ella estableció. Pero, al mismo tiempo, su utopismo fue la causa del radicalismo extremista de jacobinos y girondinos y la de muchos de los errores, crímenes e injusticias de la Revolución.

Por estar redactada en la circunstancia en que se redactó,



toda ella rezuma un agrio sabor polémico. Ya Mirabeau había dicho que, más que una declaración de derechos, lo que los revolucionarios habían pretendido era proclamar un bando de guerra a los tiranos. Y podríamos añadir que al Estado como tal, porque, en realidad, éste era absorbido y desaparecía en la sociedad misma.

Es muy curioso observar—lo hemos hecho notar más arriba—que los burgueses de Francia, que tenían por maestro a Rousseau, sólo en una cosa no han sido sus discípulos y han preferido a Locke: en lo que toca a la propiedad privada. La han defendido contra todos los ataques y la han proclamado como uno de los derechos fundamentales de la persona, con lo cual han consagrado un nuevo privilegio, el que más adelante hará de la burguesía una clase privilegiada frente al cuarto estado, el proletariado. Cayeron así en una burda contradicción, porque, si hay graves diferencias económicas, basadas en la propiedad privada, ¿cómo podrá verificarse la igualdad proclamada? Pero era demasiado pronto. Habrá que esperar al marxismo para que con lógica irrefutable, además de la igualdad ante la ley, se exija la igualdad económica para que haya igualdad social.

Con la *Declaración de los derechos del hombre* y la nueva Constitución, la Revolución estaba legitimada. Luis XVI se rindió sin condiciones. El 6 de octubre de 1789 abandona Versalles y se traslada a París obligado por las turbas. Este acto significaba el colapso final de *l'Ancien Régime* y el nacimiento de la Monarquía liberal, en la que el rey «reina, pero no gobierna». Desde aquel momento, la Revolución fue muy de prisa: se nacionalizaron los bienes del clero; el Gobierno comenzó a gobernar la Iglesia y le dio una Constitución civil que debía ser jurada por obispos y sacerdotes; la familia real intentó huir de Francia, y fue detenida y conducida a París; el rey juró la nueva Constitución liberal el 14 de septiembre de 1791; los revolucionarios se escindieron en bandos, jacobinos y girondinos, «cordeliers» y montañeros, que lucharon ferozmente entre sí por la conquista del Poder, desde luego siempre pretendiendo ser comisarios del pueblo; se quiso extender la revolución a otros países de Europa, y se les provocó a la guerra; la Asamblea tuvo que luchar contra las turbas. Por fin, el 25 de septiembre de 1792 se dio por abolida la Monarquía y se proclamó la I República francesa. Fue la época del extremismo y del terror; gobernaron dictatorial-

mente Robespierre, Danton, Marat, que acabarían a su vez asesinados o guillotinados; en la guillotina murieron Luis XVI y María Antonieta; asesinados sucumbieron muchos presos políticos y en catorce meses hubo 17.000 ejecuciones oficiales, con todo el cortejo previo de acusaciones, delaciones, espionajes, traiciones y torturas. Francia ardía en guerra civil y en guerra contra toda Europa. Fue un vértigo colectivo, en el que se mezclaban las carnavaladas antirreligiosas, la inmoralidad desenfrenada, las confiscaciones injustas, los robos y los crímenes, con el culto público al Ser Supremo (junio 1794) y el de la Razón encarnada en una prostituta que recibió adoración en Nôtre Dame (10 de noviembre de 1793); los franceses estuvieron ebrios y en frenesí durante todos estos años hasta que Napoleón Bonaparte, aprovechando sus ansias de luchas y glorias, les llevó a luchar en todos los frentes de Europa, desde Moscú hasta Lisboa. Las tesis de los enciclopedistas y de Rousseau quedaron suficiente y tristemente probadas como utópicas, irreales y antihistóricas. El hombre, dejado al instinto de su naturaleza y de su libertad, no parecía ser tan bueno como creían los *Discursos* y el *Emilio* de Rousseau, ni era tan fácil construir una sociedad feliz como prometía el *Contrato*. Una vez más—y el fenómeno se repetiría en el siglo XIX y en el XX—, los intelectuales se asustaron ante las consecuencias reales de sus teorías irreales. Ya entonces gritaron como gritarían después: «Esto no, esto no». Pero, como siempre, era tarde.

Una cosa, entre otras, quedó muy clara en fuerza de la realidad histórica, que siempre acaba por vencer: que cuando la sociedad se quiere estructurar de una manera completamente homogénea e igualitaria, y se añade que esa sociedad es el Poder, acaba por formarse una masa ingente y amorfa que es la materia más apta para que se levante un dictador—en nombre del pueblo, por supuesto—que imponga férreamente su voluntad, asegurando que ésta es la voluntad general. Que se llame Robespierre, Napoleón o Stalin, importa menos. Nuestro Donoso Cortés intuyó como nadie esta consecuencia del liberalismo roussoniano que la Historia se ha encargado de confirmar [44].

[44] Sobre la Revolución francesa en general, véase DANIEL MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787* (París 1967) 6.ª ed.; GEORGES LEFÈVRE, *La Révolution française* 3.ª ed (París 1951); *Napoleón* (París 1953); AULARD, *Histoire politique de la Révolution française* (París 1901); JEAN LAFLON, *La crise révolutionnaire 1789-1856* t.20 de la *Histoire de l'Église* de Fliche-Martin (París 1949) (atiende principalmente a los problemas religio-

1.6. El siglo XVIII y el marxismo

No ha sido vano todo este recuento y repaso que hemos hecho de la circunstancia y la mentalidad del siglo XVIII, porque, en realidad, Marx y el marxismo significan exactamente la continuidad y la consecuencia de una buena parte de esta ideología.

Karl Marx ha nacido y vivido sus primeros años en Tréveris, en la Renania alemana fronteriza a Francia. Esta región había sido ocupada por los ejércitos napoleónicos en 1794, es decir, por aquellos oficiales y soldados que extendieron por toda Europa no tanto el dominio de las águilas imperiales napoleónicas cuanto el pensamiento y el sentimiento de que había caducado la concepción cristiana de la vida—en lo social, en lo político, en lo religioso—y que había que instaurar todas las estructuras liberales. Hasta 1814, en que la estrella de Napoleón se eclipsó para siempre, Renania fue francesa, y esos veinte años suponen el tiempo suficiente para que los pacíficos burgueses de Tréveris, y sobre todo su provinciana «inteligencia», se pasaran al liberalismo y aceptaran con gusto las «luces» de la Ilustración.

sos); C. E. LABROUSSE, *La crise de l'économié française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution* (París 1944). Para una bibliografía más amplia, véase, en la colección *Clio*, E. PRECLIN y V. L. TAPIE, *Le siècle XVIII*[e], y L. VILLAT, *La Révolution et l'Empire*. Los libros de los revolucionarios que mejor expresan la ideología de la Revolución son CONDORCET, *Les assemblées provinciales* (1788); SIEYÉS, *Essai sur les privilèges* (1788); *Qu'est-ce que le Tiers État* (1789); *Reconaissance et exposition des droits de l'homme et du citoyen* (1789); MIRABEAU, *Essai sur le despotisme* (1772); *Lettres de cachet et les prisons d'État* (1782); *Denonciation de l'agiotage* (1781); *Monarchie prussienne sous Frédéric le Grand* (1787); *Discours et opinions*, 3 vols. (1820); MOUNIER, *Considérations sur les gouvernements* (1789); *Recherches sur les causes qui ont empêchés les français de devenir libres* (1792); NECKER, *Du pouvoir exécutif;* SAINT JUST, *Fragments sur les institutions républicaines*, a. III; etc. Sobre las relaciones de las ideas roussonianas con la tiranía, cf. L. G. CROCKER, *Rousseau et la voie du totalitarisme*, en *Anales de Philosophie politique* (París 1965) p.99-136; J. W. CHAPMAN, *Rousseau, Totalitarian or Liberal?* (New York 1956); CARL SCHMITT, *Die Diktatur* (Berlín 1964), sobre todo los c.3.4.5 (hay trad. española en edit. Rev. de Occ., Madrid 1968). Las profecías más características de Donoso Cortés sobre el tema que aquí nos interesa se encuentran en el *Discurso sobre la dictadura*, en *Obras completas* (Madrid 1970) t.2 p.305ss; *Carta al cardenal Fornari*, ibid., p.744ss; *Carta al director de la «Revue des Deux Mondes»*, ibid., p.162ss; *Pensamientos varios*, ibid., p.980ss; sobre Donoso Cortés y el comunismo véase PEDRO LETURIA, *Previsión y refutación del ateísmo comunista en los últimos escritos de Juan Donoso Cortés, 1848-1853:* Gregorianum 18 (1937) 481-517. Marx comenta algunos artículos de diversas Declaraciones de derechos del hombre hechas por entonces (1791, 1793, etc.) en *La cuestión judía*, artículo publicado en «Deutsche-französische Jahrbücher» (Anales francoalemanes) (1844).

Cuando después, en el Congreso de Viena de 1815, los aliados recompusieron el mapa de Europa, Renania fue entregada al dominio de Prusia, y Federico Guillermo III se esforzó por restringir lo más posible las libertades concedidas por los franceses a los renanos, por reprimir todos los movimientos liberales y por restaurar el absolutismo del antiguo régimen.

Pero era ya tarde. Las ideas tienen mucha más fuerza que las armas y las leyes, y, una vez que se apoderan de las mentes, no hay coacción humana que pueda domeñarlas. Vencidos los ejércitos franceses en Waterloo, se entabló una pugna duradera entre el progresismo ilustrado, enciclopedista y liberal, y el conservadurismo prusiano.

Hirschel Marx, un abogado judío que ejercía su profesión en Tréveris con gran prestigio, era uno de los «ilustrados» más relevantes de la ciudad, fiel discípulo del racionalismo francés y gran admirador de la Enciclopedia, de Voltaire, de Rousseau y de Lessing. Hacia 1816 ó 1817, cuando tenía treinta y cuatro o treinta y cinco años, se «convirtió» al protestantismo y se hizo bautizar en él para poder seguir ejerciendo su profesión, ya que los judíos, bajo el gobierno prusiano, no podían detentar cargos públicos. Cambió entonces su nombre de Hirschel por el de Heinrich. Pocos años más tarde, en 1824 ó 1825, también, y sólo por estar en línea con los dominantes prusianos, hizo bautizar a sus hijos en el protestantismo. El tercero de estos hijos, nacido el 5 de mayo de 1818, se llamaba Karl y estaba destinado a trastornar el mundo.

Durante los primeros años, pues, de su infancia, Karl Marx ha vivido el ambiente de una familia burguesa, en el que predominaba un bienestar económico y la ideología liberal avanzada del padre. Consta que éste pertenecía a la Sociedad literaria del Casino, liberal como todas las sociedades culturales de la época; que asistía a los banquetes organizados por ella, que siempre terminaban por discursos y cantos de gloria a la trilogía de la Revolución francesa: Libertad, Igualdad, Fraternidad. Las conversaciones, las tertulias de los amigos de su padre, los periódicos y los manifiestos han orientado pronto la cabeza y el corazón del pequeño Karl hacia el esperanzador liberalismo racionalista y han creado en él la antipatía hacia los prusianos conservadores y reaccionarios. Han sido sus primeras ideas, esas que ya nunca se olvidan; cuando más, se

transforman. Desde entonces, su vida queda orientada hacia la Revolución.

Por si fuera poco, a los doce años ha empezado a asistir a las clases del Liceo de Tréveris, y en él estudió cinco años. Los profesores de aquel Liceo provinciano no podían menos de ser «ilustrados», es decir, enciclopedistas y racionalistas, pues era el buen tono y la moda de la época. Y lo eran. Más que ninguno, el director y profesor de Historia y de Filosofía —kantiana—, J. H. Wittenbach. Ellos constituían la «inteligencia» de la ciudad, y su influjo en los alumnos era decisivo. Se conservan algunos trabajos escolares de Karl Marx, y en ellos aparece ya desentendido, como su padre, de toda creencia dogmática, y la filosofía racionalista desplaza a la religión. Apuntan sus preocupaciones humanitarias y filantrópicas de cuño liberal.

Esta educación liberal y racionalista que había recibido en su familia y en el Liceo, y que constituyó lo esencial de su primera cultura, fue completada por la que recibía de un amigo de su familia, el barón von Westphalen, que vivía junto a los Marx, y cuyos hijos eran compañeros de juegos de Karl y de sus hermanos. Este personaje aristócrata y culto, que hablaba el inglés tan correctamente como el alemán y que leía de corrida el latín y el griego, tenía una preferencia literaria por los románticos, y al pequeño Karl, a quien profesaba un particular cariño, le leía trozos enteros de sus obras y le iniciaba en el gusto por la literatura del Romanticismo, que era una versión poética de muchas de las ideas liberales. Von Westphalen se interesaba también por las cuestiones sociales, y Karl Marx recordaría más adelante, con gusto, que fue él quien despertó su interés por la persona y la obra del socialista francés Saint-Simon. Una hija de Ludwig von Westphalen, llamada Jenny, se convertiría, años más tarde, en la esposa de Karl Marx.

Más adelante, en la Universidad de Bonn, donde Karl Marx perdió un curso (1835-1836), y en la de Berlín, donde estudió cinco (1836-1841), volvió a encontrarse con muchos profesores liberales. Aunque en Berlín se matriculó en la Facultad de Derecho, porque su padre así lo quería, y siguió en ella algunos cursos, sus aficiones iban hacia la Filosofía, y antes de ser arrebatado por el pensamiento de Hegel, que entonces dominaba el ambiente universitario, estudió a Kant y Fichte, como diremos en el capítulo siguiente. Los dos filósofos, pero sobre todo el

primero, puede decirse que son, en muchas de sus ideas, una versión, en mentalidad y estilo germánico, de las ideas de la Revolución francesa, como ya Heine lo hizo notar. No en vano, Kant y Fichte conocían muy bien a Rousseau y los dos habían seguido, con interés y emoción, todos los acontecimientos bélicos e ideológicos de la Revolución francesa [45].

Nada extraño, pues, supuesto todo esto, que el pensamiento de Marx quedara ya para siempre orientado en el sentido del liberalismo de su época, y, de hecho, muchas de sus posiciones posteriores derivarán de postulados liberales llevados a sus últimas consecuencias. Brevemente vamos a enumerar algunas de estas actitudes marxistas en las que destella el reflejo de las «luces» de la época liberal.

En primer lugar, el marxismo es una prolongación del espíritu de crítica del siglo XVIII, sólo que llevado a sus últimas y más radicales consecuencias. Precisamente porque quiere también construir un mundo nuevo —como los enciclopedistas y los liberales—, comienza por someter a prueba todas las estructuras antiguas: las religiosas, las sociales, las políticas, las morales. Y encuentra, y se persuade también, que es necesario hacer tabla rasa de todo, porque hasta ahora los hombres han estado envueltos en una malla intrincada y aprisionante de prejuicios de todo tipo. Su crítica será más rigurosa y más profunda que la del liberalismo, porque arrancará del estudio de la infraestructura de la sociedad, es decir, de aquellos condicionamientos básicos que, por ser ellos equivocados, determinan toda una cadena de estructuras mal ensambladas. A las actitudes humanas anteriores las ha llamado, con un término hegeliano, *alienaciones,* es decir, enajenaciones, alejamientos del hombre de sí mismo, vaciamientos y pérdidas de sí, entrega, encadenamiento a realidades o a ficciones destructivas de la libertad, de la autonomía y de la personalidad. Con distinto nombre expresa la misma realidad que expresaban los ilustrados cuando hacían la crítica de lo religioso, de lo político, de lo social, etc. El marxismo es, como lo era el liberalismo, un intento de lograr un hombre dueño de sí mismo, autónomo, creador de sí, libre y liberado de engaños y de ataduras que durante siglos le han hecho infeliz, le han frustrado y le han impedido su evolución natural.

[45] Sobre los hechos, circunstancias y ambiente de la infancia, adolescencia y juventud de Marx, es insustituible la obra de AUGUSTE CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels* t.1 (París 1955).

En este sentido, es un humanismo del mismo tipo que lo fue la Ilustración, es decir, un humanismo que busca la exaltación del hombre hasta hacer de él un dios, porque no tiene ningún tipo de religación con nada trascendente; un humanismo prometeico, terreno, secular, laico, que empieza en el hombre y termina en él, y, por ello, optimista en la superficie, pesimista en el fondo. El centro y el fin de toda especulación marxista, como el de toda su praxis, será comprender y crear un hijo de la Tierra de la que nace, en la que crece y a la que vuelve. La Ciencia física o matemática, la Sociología, la Economía, la Filosofía, o también la revolución, la lucha le clases, las Internacionales, todo irá directamente encaminado a lograr un hombre excelente, un hombre del todo, un hombre totalmente en sí. Había sido la Ilustración quien había hecho del hombre racional el dios y demiurgo del mundo. Ha sido el marxismo quien ha recogido la antorcha. Porque si es una Filosofía de la Naturaleza, una Teoría del conocimiento, una Filosofía de la Historia, una Antropología, una Sociología, una Teoría económica y una lucha y una revolución, todo ello está intencionalmente orientado a crear un hombre perfecto, «es el heredero del humanismo prometeico de la Revolución francesa, de esa certeza de la omnipotencia del hombre y de su libertad; [...] la idea madre de Marx ha permanecido constante desde sus primeras obras hasta sus últimos combates. Es la clave de su filosofía, de su economía, de su política: hacer de cada hombre un hombre, es decir, un creador» [46].

Es cierto que enciclopedistas e ilustrados no eran ateos, sino deístas. Pero, en realidad, ¿qué es el deísmo sino un ateísmo cobarde? ¿Qué clase de Dios es ese Ser Supremo que pone en marcha la máquina del mundo y luego se retira a su Olimpo sin intervenir para nada en los problemas mundanos y humanos? Un Dios tan desvaído, tan irrelevante, tan pobre, ¿no es una negación de Dios? Marx ha sido, también en eso, más decidido que los deístas y ha ido hasta el fin; influido, como después diremos, por la crítica religiosa de Feuerbach, se ha atrevido a desentenderse del todo de Dios.

Este humanismo marxista busca, con la misma ansia que todos los hijos del siglo XVIII, la felicidad terrena para el hombre. Los ilustrados, los enciclopedistas, los roussonianos, los revolucionarios, todos soñaron con volver a encontrar para la

[46] ROGER GARAUDY, *Karl Marx* (París 1964) p.302-303.

Humanidad el Paraíso perdido. Y no es otro el fin y la meta soñada por el marxismo: suprimir todas las causas del sufrimiento humano y lograr, al fin, que el hombre sea feliz en contacto con la madre Naturaleza, que está ahí para saciar todas sus exigencias. Hacer una sociedad natural en la que nada ni nadie oprima ni sea oprimido. Crear una situación de bienestar total, de equilibrio y justicia original en que los hombres procedan siempre bien, sean naturalmente honestos, rectos y puros y, por ello, naturalmente felices. Con un nombre nostálgico lo llaman el «paraíso comunista», es decir, la vuelta al Paraíso que un día perdió la Humanidad. Por ello el marxismo es una vuelta a la Naturaleza tras las huellas de Rousseau. Durante siglos, la Humanidad ha vivido en estado antinatural, y por eso ha sido desgraciada. Es hora de volver a vivir como hijos de la Naturaleza, madre buena que no puede querer que sus hijos sufran ni que luchen entre sí. Para el liberalismo, el estado antinatural había sido creado por unas estructuras religiosas, sociales y políticas, falsas y represivas, que han coartado a la Naturaleza y no han permitido al hombre ser libre y feliz. Marx quiso ir más lejos, y pensó que era cierto que existían esas estructuras alienantes, pero que el último motivo de ellas era una economía montada sobre la base de la propiedad privada. En ello Marx es continuador legítimo de Rousseau, porque, como se ha dicho ya, Rousseau veía en la propiedad privada la causa de todas las malas relaciones entre los hombres, de las diferencias sociales o clases sociales, de la concurrencia de intereses, de la opresión y la esclavitud, etc. [47] Todos ellos serán los temas mayores del marxismo. Como lo será también la concepción roussoniana, que ve en el Estado histórico y en el Derecho no otra cosa que creaciones de los

[47] Cf. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Seconde partie, *Oeuvres complètes* t.1 (París 1823) p.271ss. La influencia de Rousseau en Marx viene confirmada por las autorizadas palabras de su amigo y colaborador más íntimo y fiel: «En Rousseau nos encontramos, pues, ya con un proceso de ideas idéntico casi al que se desarrolla en *El capital* de Marx. Y, además, con toda una serie de giros dialécticos que son exactamente los mismos que Marx emplea» (FRIEDRICH ENGELS, *Anti-Dühring* [Madrid 1932] p.143); puede verse PHILIBERT SECRETAN, *Le thème de la propriété à travers Rousseau, Hegel et Marx:* Revue de Théologie et de Philosophie (1970-IV) 209-29. Una aproximación del pensamiento de Rousseau y de Marx es la que hace el marxista italiano Galvano della Volpe, al presentar la sustancia del mensaje de Rousseau en la búsqueda de un mérito personal que no puede realizarse perfectamente más que en una sociedad comunista, como la que idearon Marx y Engels. Cf. GALVANO DELLA VOLPE, *Rousseau et Marx* (Roma 1964, 4.ª edic.).

ricos para asegurarse y garantizar su prepotencia y sus privilegios en contra de los pobres.

El lema en que la revolución burguesa de 1789 condensó todo el espíritu del siglo fue la trilogía «Libertad, Igualdad, Fraternidad». Pero a la hora de las realizaciones prácticas y concretas, el liberalismo burgués se conformaba con una igualdad muy relativa, la que deben tener todos los hombres ante la ley. Nada más. Ni pretendían, ni pensaban siquiera en una igualdad social y menos económica. La propiedad privada, el espíritu de clase, la aristocracia del dinero, que sustituye a la de la sangre; hasta las mismas luces, «mucho más refulgentes en unos que en otros», eran elementos sustanciales de la sociedad liberal que seguían discriminando a los hombres e impidiendo la decantada fraternidad. Marx ha aceptado la consigna burguesa liberal, pero ha intentado una nivelación mucho más radical, no sólo con la abolición total de las clases y de los privilegios ante la ley, sino imponiendo una igualdad económica mediante la abolición de la propiedad privada y la implantación de la propiedad común. Impuesta la igualdad económica, vendría por sí misma la completa igualdad social y, consiguientemente, la auténtica fraternidad, la auténtica vida social. El lema «Libertad, Igualdad, Fraternidad» alcanzará mucho más sentido en el marxismo que en el liberalismo.

El esquema base de la crítica social de Marx, de donde partirá todo su proyecto de reforma, es también exactamente el mismo que el de los ilustrados y el de Rousseau, a saber: el hombre es bueno, la sociedad mal constituida es lo que le hace malo. Por tanto, destruyamos esta sociedad, radicalmente mal estructurada desde su misma base, y hagamos una sociedad natural y buena. Entonces el hombre, naturalmente bueno, encontrará un ambiente social y bueno, y allí será hombre y aun dios. Claro que, a la hora de constituir esta sociedad feliz, hay una divergencia entre ambas corrientes de pensamiento: para el liberalismo, el individuo es anterior a la sociedad, más importante que ella, sujeto de derechos superiores a la comunidad, de tal manera que la comunidad sólo tiene sentido en función del individuo, al que le debe su existencia a través de un pacto. Por el contrario, el marxismo es un socialismo; para él, la sociedad es anterior y superior al individuo; éste sólo puede ser interpretado en función de aquélla, y es que aquí Marx no es discípulo y continuador del liberalismo, sino de Hegel, por un lado, y de los socialistas, por otro.

En su empeño de reforma social, todavía bajo otro aspecto, Marx ha llevado a su término la teoría política de Rousseau. El *Contrato social* buscaba una identificación práctica de sociedad y Estado. Había que evitar el enfrentamiento de las dos fuerzas y hacer de ambas una sola: que la sociedad fuese el Estado y el Estado la sociedad. Los hombres que habían de gobernar no serían sino comisarios de la sociedad. Marx irá en esta dirección, aunque, también aquí, llegando más lejos, cuando hable de la supresión total del Estado. En la sociedad comunista, los hombres serán tan perfectos, que el Estado por sí mismo se irá marchitando y pronto aparecerá como absolutamente innecesario. Si el Estado era el instrumento de una clase para oprimir a otra, cuando no haya propiedad privada no habrá clases y, por tanto, no habrá Estado. Sólo habrá una sociedad en la que cada uno se gobernará a sí mismo con perfección.

Y como de la concepción política roussoniana, que hacía de toda la sociedad el sujeto del poder civil, funcionalmente entregado a unos comisarios del pueblo, brotaron, en el primer intento de instauración real, las dictaduras de Robespierre, de Danton y de Marat, ejercidas en nombre del pueblo, de la concepción política marxista brotará y brota la dictadura del proletariado, ejercida, teóricamente al menos, por representantes del pueblo y en favor de él. Es la consecuencia natural de una nivelación social completa como la que se propugna en el *Contrato social.*

Ambas ideologías son también en su misma base sensismos. Que lo es todo el movimiento de los «ilustrados», no hace falta demostrarlo, pues todos ellos apelan a Locke como el maestro indiscutido que al fin nos ha revelado el origen y el valor de nuestras ideas. Que lo es y lo quiere ser también el marxismo, nos consta por testimonio del mismo Marx. En su obra *La Sagrada Familia* distingue dos materialismos: uno que tiene su origen en la física de Descartes y que da lugar al materialismo mecanicista (Le Roy, Cabanis, La Mettrie, etc.), que concibe la materia como una realidad extrasubjetiva sin relación esencial con el hombre. Otro que es hijo de Inglaterra, pues tiene su primera figura en Bacon de Verulamo, para el que los sentidos son la fuente de todo conocimiento. Locke —continúa Marx—, con su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* ha dado un fundamento al principio de Bacon y de Hobbes con su teoría sobre el sensismo, él fundó la filosofía

del sano sentido común (*gesunder Menschenverstand*); es decir, declaraba que no existía filosofía distinta de los sentidos humanos normales y del entendimiento fundado solamente sobre ellos. A través de Condillac y de Helvetius, esta corriente materialista-sensista desemboca, según Marx, en el socialismo y en el comunismo francés e inglés [48].

El marxismo continúa también la actitud «científica» del siglo XVIII. Nada más caro, como hemos dicho más arriba, a los hombres de aquella época que las llamadas ciencias positivas, esas que estudian los bellos embrujos de la Naturaleza, esas que se apoyan en leyes matemáticas, físicas y constatables experimentalmente, esas que sirven, que son útiles para hacer más feliz la vida de los hombres. Y nada más insistente y supersticiosamente repetido por los marxistas que el calificativo «científico» usado en aquel mismo sentido. Su materialismo es un materialismo «científico», su crítica es una crítica «científica», su ateísmo es «científico», su historia, su filosofía, su sociología, su economía, se apellidan siempre «científicas» [49]. Es de esa ciencia de donde esperan la redención y la felicidad humanas, como la esperaban los que, enardecidos de optimismo, escribieron la *Enciclopedia de las ciencias, las artes y los oficios*.

* * *

Por todos estos capítulos que apenas hemos hecho sino enumerar, y por otros que quedan ahí implícitos, el marxismo es, en realidad, el movimiento revolucionario que continúa la tarea iniciada por los movimientos ideológicos del siglo XVIII y en concreto por el liberalismo. Una perfecta comprensión del marxismo exige que sea enfocado desde esa perspectiva, porque sólo así se explican muchas de sus teorías y de sus actitudes.

Para acabar, se nos ocurre una pregunta: Si el capitalismo liberal tiene como progenitores a los «ilustrados» ideológicos del siglo XVIII—y los tiene—, y de ellos arranca también el marxismo, ¿no será ésta una de las causas principales por las que el mundo capitalista de nuestros días se enfrenta y contiene al marxismo con las armas, pero no logra hacerle retroceder en

[48] Cf. KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *La Sainte Famille ou Critique de la Critique critique contre Bruno Bauer et consorts* (París, Éditions Sociales, 1969) p.151-159.

[49] Véase, por ejemplo, M. A. DYNNIK, *Historia de la Filosofía* t.1 (Méjico 1960), Introd.

las ideas? ¿No tienen, también hoy, capitalistas y marxistas bastantes planteamientos comunes, sobre todo cuando tratan de crear un tipo de hombre apoyado en la economía, empirista, pragmático, scientista, cerrado en el horizonte de lo terreno? ¿No está habiendo hoy un acercamiento entre ambos mundos, porque en realidad tienen bastantes planteamientos comunes? Marcuse ha criticado con agudeza y penetración los inhumanismos de unos y otros. ¡Lástima que luego no acierte a dar solución ninguna positiva ni a abrir caminos para un hombre mejor! Porque esos caminos existen.

CAPÍTULO 2

LA FILOSOFIA ALEMANA

> La doctrina de Marx «es la herencia legítima de todo lo mejor que la humanidad ha creado en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés» (LENIN, *Oeuvres complètes* t.19 p.14).

Las palabras de Lenin que acabamos de citar dan la razón de ser de este capítulo, cuando intentamos buscar las fuentes primeras del marxismo, en orden a su perfecta comprensión. En el capítulo anterior hemos pretendido dar una visión de la Europa de finales del siglo XVIII y principios del XIX, en la que hunde sus raíces el fenómeno marxista, porque, en Historia, cada hecho recibe su explicación de los precedentes. Si hemos de seguir en la búsqueda de los orígenes del marxismo, no nos queda más remedio que hacer caso a Lenin, pues, efectivamente, la ideología marxista se ha formado partiendo del subsuelo liberal, por la conjunción—y superación a la vez—de la filosofía idealista alemana, de la economía política inglesa y del socialismo francés. Intentamos, pues, sintetizar ahora aquellos puntos de la filosofía germana de la primera mitad del siglo XIX que más han contribuido a la estructuración de la ideología de Marx, y en los capítulos siguientes estudiaremos la economía inglesa y el socialismo francés. Es excusado decir que la lectura de estos capítulos exige una confrontación directa con las obras de Marx y de Engels. Nos es imposible en esta obra hacerlo de una manera adecuada y explícita. Nos bastarán algunas referencias que muestren suficientemente los influjos que los creadores del comunismo han recibido de las corrientes de pensamiento dichas, y cómo han llegado a aquél a partir de éstas.

Cuando se habla de la influencia de la filosofía alemana en Marx, suele reducirse ésta a la de Hegel y Feuerbach. No se puede dudar de que han sido estos dos pensadores los que más directa y profundamente han influido en el joven Marx, como se verá más abajo. Pero ya hace años que advertía Roger Garaudy que «uno de los errores que pueden conducir a una interpretación dogmática y precrítica de la filosofía marxista es el que consiste en reducir a Hegel y Feuerbach la herencia de la

filosofía alemana y a subestimar la importancia de lo que Marx ha aprendido de Kant y de Fichte, de aquello que ha integrado del pensamiento de estos autores a su propia concepción del mundo». El mismo Garaudy cita el ya conocido texto de Engels: «Nosotros, socialistas alemanes, estamos orgullosos de haber nacido no solamente de Saint-Simon, de Fourier y de Owen, sino también de Kant, de Fichte y de Hegel» [1]. El comunista francés está muy en lo cierto, y por eso es preciso que, al ocuparnos de los preámbulos del marxismo, estudiemos, brevísimamente siquiera, aquellos aspectos de Kant, Fichte, Hegel y Feuerbach que contribuyeron a la creación del pensamiento de Marx y de Engels [2].

2.1. Kant

Se puede decir que la primera influencia estrictamente filosófica que ha recibido Marx ha sido la de Kant. Digo «estrictamente filosófica» para referirme sólo a la filosofía pura alemana, porque es claro, como hemos dicho en el capítulo anterior, que antes que a Kant ha conocido a los enciclopedistas, la Ilustración y el liberalismo.

Kant tuvo entusiastas seguidores—y adversarios—inmediatamente después de la publicación de sus *Críticas*. Murió en 1804, pero antes de 1825 tenía discípulos en toda Alemania, y no es a Kant a quien menos debe el movimiento romántico alemán [3]. En su ciudad natal, Königsberg, se había constituido un movimiento liberal de inspiración kantiana, distinto del berlinés de la izquierda hegeliana y de otros del Sur y del Oeste alemán [4].

Por lo que a nosotros nos interesa, lo cierto es que J. H. Wyttenbach, a quien ya nos hemos referido en el capítulo an-

[1] ROGER GARAUDY, *Karl Marx* (París 1964) p.39-40.

[2] Sobre la filosofía alemana de esta época, véase NICOLAI HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (Berlín 1923) (nueva ed., Berlín 1960); F. UEBERWEG-K. OESTERREICH, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. IV: *Die deutsche Philosophie des 19 Jahrhunderts bis auf die Gegenwart* (Berlín 1942[2]); R. KRONER, *Von Kant bis Hegel* (Berlín 1921); G. DE RUGGIERO, *La Filosofia contemporanea* (Bari 1914[4]); E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie*. II: *La Philosophie moderne* (París 1948), etc.

[3] Sobre el movimiento ideológico que ha suscitado en Alemania y en Europa la obra de Kant, da idea la colección de monografías, en curso de reimpresión, bajo el título general de *Aetas kantiana*, que abarca hasta 204 volúmenes, publicados por Éditions Culture et Civilisation (Bruselas).

[4] Véase AUGUSTE CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels* t.2 (París 1958) p.4.

terior, director y profesor de Historia y Filosofía del Liceo de Tréveris, en el que estudió el joven Karl Marx, era un espíritu ilustrado y liberal «tout pénétré de la doctrine kantienne» [5], y que, ya desde la época del Liceo, Marx aparece desligado de toda creencia dogmática y en él la filosofía crítica y racionalista supera a la religión.

En la primavera del año 1837, siendo estudiante de la Universidad de Berlín, preocupaciones afectivas y un exceso de trabajo han obligado al joven Marx a retirarse a la aldea de Stralau, cerca de Berlín. Allí ha sufrido una crisis intelectual en la que ha acabado por orientarse más hacia la izquierda. Entonces ha abandonado el idealismo de Kant y Fichte para adoptar una concepción más realista del mundo: «Kant y Fichte disfrutaban con elevarse hacia regiones etéreas para buscar un país lejano; yo, para mí, tengo suficiente con captar lo que me ofrece la calle» [6]. Por entonces escribía a su padre que se sentía liberado «del idealismo que había alimentado con elementos fichteanos y kantianos» [7].

Se ha apartado de Kant, pero para siempre quedará configurado su espíritu por ciertas actitudes kantianas y por determinadas influencias que hacen que se pueda considerar, efectivamente, a Kant como uno de los inspiradores del pensamiento de Marx. Por lo demás, no parece que el abandono de Kant haya sido completo. Sus notas de lecturas de 1839 y 1841, cuando se pasa del Derecho a la Filosofía, son de la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel, del *De anima* de Aristóteles, de las *Cartas* de Spinoza, de la *Filosofía* de Leibniz, de la de Hume y de autores de la escuela kantiana [8].

En realidad, todos los jóvenes alemanes educados en el liberalismo francés sintonizaban fácilmente con muchos pensamientos kantianos, porque, como ya hemos dicho, la filosofía alemana de esta época—la de Kant y la de Fichte, en concreto—era, en buena parte, una versión alemana de la ideología de la Revolución francesa. Juan Jacobo Rousseau, el maestro e inspirador de los revolucionarios franceses, ha influido en Kant mucho más de lo que vulgarmente se cree. Han sido Hume y Rousseau quienes han hecho despertar a Kant del «sueño dogmático». Hacia el año 1763, Kant ha estudiado con

[5] A. CORNU, o.c., t.1 p.61; véase la nota 3, en esa misma página.
[6] A. CORNU, o.c., t.1 p.102.
[7] Ibid., p.101.
[8] Cf. A. CORNU, o.c., t.1 p.176.

ahínco el pensamiento del ginebrino, y con tanto que el día que recibió el *Emilio* dejó, con gran estupor de sus vecinos, el paseo habitual que realizaba siempre a la misma hora. De Rousseau aprendió Kant el respeto supremo a la persona humana y a su deseo de realizarse como persona, el valor y el derecho del sentimiento incluso sobre la razón, tanto más que el sentimiento igualaba a todos los hombres mucho más que la razón. Si antes Kant había sido un «ilustrado» al estilo de los enciclopedistas, después de leer a Rousseau ha buscado el bien y la plenitud no tanto en el acrecentamiento de los conocimientos cuanto en la pureza del corazón y en la obediencia a la conciencia. De Rousseau ha aprendido también a buscar, en el estudio de la Naturaleza, un fundamento a las reglas prácticas, y, guiado por él, se ha persuadido, poco después, de la primacía de la razón práctica sobre la razón especulativa. El *Contrato social* ha determinado, además, las concepciones sociopolíticas de Kant en su *Metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica,* a las que en seguida haremos referencia [9].

Todas estas actitudes kantianas, inspiradas en Rousseau, han cristalizado en ciertas ideas que han determinado, en gran parte, las corrientes voluntaristas y pragmáticas de la filosofía posterior, y parece que también, en una cierta medida, el marxismo, que tiene mucho de decisionismo voluntarista.

Podemos sugerir algunas actitudes kantianas en las que aparecen elementos «pre-marxistas»:

a) Ante todo, la primacía, a la que acabamos de aludir, de la Razón práctica sobre la Razón pura. Para Kant, la Razón pura no puede alcanzar la realidad misma como es en sí; en cambio, la Razón práctica va dirigida hacia ella y, en algún sentido, alcanza hasta las ultimidades metafísicas, como son la libertad humana, la inmortalidad del alma y Dios. De ahí que la Razón humana práctica aparezca como superior a la Razón teórica, cuya capacidad cognoscitiva queda reducida al mundo aparencial sensible [10]. Esta primacía se trasformará, en el marxis-

[9] Sobre las influencias de Rousseau en Kant, véase A. DEREGIBUS, *Il problema morale in Jean-Jacques Rousseau e la validità dell'interpretazione kantiana* (Torino 1957); G. VLACHOS, *L'influence de Rousseau sur la conception du contrat social chez Kant et Fichte;* en AA. VV., *Études sur le «Contrat social» de J. J. Rousseau* (París) p.459-488.

[10] He aquí un texto elocuente de Kant: «Debemos considerar esta negativa de nuestra razón a dar respuesta *satisfactoria* a las curiosas preguntas acerca de lo que sucede allende esta vida como una advertencia de la misma, para que, apartándose de la estéril *especulación* trascendente acerca de nuestro propio co-

mo, en la prevalencia de la praxis sobre la teoría, de la acción sobre la interpretación. Dice Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* 8 y 11: «Toda la vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría, al misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la conjunción de esta práctica»; «los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*».

b) El sentido moralizante de la doctrina, que siempre irá canalizada en Kant al logro de un hombre libre y autónomo, que no se determina por ningún motivo ajeno a su voluntad, que es siempre buena, en lo que hay una clara relación con el hombre de Marx, que ha de ser un hombre liberado de toda alienación y de todo engaño, dueño de sí mismo, obediente a su conciencia del deber y, por ello, completamente libre y feliz [11].

c) En consecuencia, es típicamente kantiana la idea del valor de la persona humana como fuente autónoma de moralidad, y cualquier heteronomía u obediencia a otra persona, aunque ésta sea Dios, es alienante. El marxismo pretenderá también la formación de un hombre comunista tan dueño de sí y de la Naturaleza, que sólo obedecerá a sí mismo, es decir, a la propia razón, que le identificará con la razón de todos, con la razón «social».

d) La dimensión social de la moralidad. En Kant viene expresada por la fórmula del imperativo categórico: «Obra

nocimiento, nos apliquemos al uso *práctico* lleno de riquezas; éste, aun cuando siempre está dirigido a objetos de la experiencia, toma, sin embargo, sus principios de algo más alto y determina la conducta, como si nuestro destino sobrepujara infinitamente la experiencia y, por lo tanto, la vida» *(Crítica de la razón pura*. Trad. de García Morente [Madrid 1928], t.1 p.296).

[11] Sobre Kant escribía Schiller a Goethe en carta de 22 de diciembre de 1798: «Hay siempre en Kant algo que, como en Lutero, recuerda al monje que, aunque escapado del claustro, no ha podido borrar completamente sus huellas.» Por lo que hace a Marx, está vivamente planteada hoy la ya antigua disputa sobre si fue un humanista moralizante o un científico técnico de la economía y de la sociedad. En otro sitio esperamos poder estudiar este tema con más amplitud. Personalmente me inclino a creer que, en efecto, siempre fue un humanista moralizante que dedicó toda la segunda parte de su vida a un estudio científico y riguroso de la economía, persuadido de que sólo en una sociedad económicamente bien estructurada podría realizarse el hombre ideal en el que él siempre soñó. La bibliografía sobre el tema es inmensa. Hoy se ha reavivado la polémica principalmente por las obras de LOUIS ALTHUSSER, *Lire Le Capital* (París 1968) y *Pour Marx* (París 1968). Una contestación inteligente e incisiva a Althusser es la de RAYMOND ARON, *D'une sainte famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*. Para una bibliografía más amplia, véase PEDRO VAQUERO, *Althusser o el estructuralismo marxista* (Madrid 1970). Marx interpretado como humanista por los marxistas aparece en ROGER GARAUDY, *Humanisme marxiste* (París 1957); RODOLFO MONDOLFO, *El humanismo de Marx* (Méjico 1964), etc.

sólo según una máxima tal que puedas querer, al mismo tiempo, que se torne ley universal»[12]. La acción personal, nacida de la autonomía de una voluntad recta, no es sino una manifestación del imperativo universal, válido para toda la sociedad humana y que de nuevo formula Kant así: «Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la Naturaleza»[13]. Kant ha buscado los principios éticos y los valores morales más allá de toda limitación individual, y siempre ha considerado al hombre como ciudadano de una gran sociedad en la que el deber universal está por encima de toda consideración egoísta, de toda inclinación sensual y de toda aspiración inmediata a la felicidad. No es otro el planteamiento de Marx, cuyo prototipo humano no puede entenderse más que en coherencia perfecta con las leyes sociales y universales, válidas para toda la humanidad, más allá de todo egoísmo[14].

e) Supuesto lo dicho, la persona humana nunca es medio para nada, sino fin en sí misma; «la naturaleza racional existe como fin en sí misma», y por eso el imperativo práctico puede tomar esta forma: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»[15]; de donde se deduce el principio general del derecho según Kant: «Obra exteriormente de tal modo que el libre uso de tu voluntad pueda coexistir con la libertad de cada uno conforme a determinada ley general». Según esto, para Kant el derecho es la potestad física que posee la autoridad para obligar a todos a que obren de tal manera que el libre uso de la voluntad no impida el ejercicio de la libertad de otros; en otros términos, el derecho es cuestión de medidas de fuerza tendentes a asegurar el orden societario. Por ello queda enteramente separado de la moral, que mira exclusivamente a los deberes internos. También para Marx, el derecho equivale a la fuerza, y esta convicción se lleva al extremo de que la fuerza siempre es derecho a imponer y realizar el tipo de so-

[12] *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.* Trad. española de García Morente (Madrid 1963), p.72.

[13] Ibid., p.73.

[14] No queremos decir con esto que haya sido sólo Kant el que ha influido en la concepción sociológica que del hombre tiene Marx. Es claro que más que Kant han influido, en este punto, Feuerbach, Hegel y los socialistas franceses e ingleses.

[15] *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.* Trad. española de García Morente (Madrid 1963), p.84.

ciedad socialista o comunista, porque ésta es la forma exigida por el progreso dialéctico humano [16].

f) Kant tenía un sentido puritano, intransigente y rigorista de la moral, deducido del rigorismo luterano y pietista en el que se había educado. Sólo es bueno aquello que se hace por estricta y rigurosa conciencia del deber. Cualquier otra motivación de nuestras acciones enturbia su moralidad. Marx, de manera análoga, tiene un concepto unilateral y estrecho de la moral: sólo es digno y bueno aquello que conduce al triunfo del proletariado sobre el capitalismo, a la instauración del régimen de propiedad común y, en último término, a la realización del hombre comunista. Todo lo demás es antinatural y, por tanto, inmoral.

Estos son algunos de los puntos, cruciales por lo demás, en los que da la impresión de que el espíritu de Marx ha quedado orientado, al menos en principio, por la influencia de Kant, y para nuestro estudio es suficiente por ahora [17].

2.2. **Fichte**

Anotemos ahora algunos aspectos del idealismo subjetivo de Fichte que han inspirado determinados pensamientos de Karl Marx, incluso después de haberle abandonado para pasarse al idealismo absoluto de Hegel [18].

16 No es necesario citar textos. Léase, por ejemplo, el *Manifiesto comunista*, y se verá toda la historia humana reducida a la lucha violenta de dos clases fundamentales: los opresores y los oprimidos. En el momento en el que Marx escribe, es la lucha entre burgueses y proletarios. Estos deben lanzarse a «una revolución declarada y en la que el proletariado fundará su dominación por el derrumbamiento violento de la burguesía». El deber del proletariado, que es la clase que señala el porvenir de la historia, es hacer esa revolución sin escrúpulos ni miramientos. Una gran parte del *Manifiesto comunista* está dedicada a criticar y atacar a los otros socialismos (feudal, pequeño-burgués, «verdadero», conservador, crítico-utópico, etc.) por no ser suficientemente revolucionarios en favor del proletariado.

17 Como obras generales sobre el pensamiento socio-político de Kant pueden consultarse ERIC WEIL, TH. RUYSSEN, *La philosophie politique de Kant* (París 1962); GEORGES VLACHOS, *La pensée politique de Kant* (París 1962); KURT BORRIES, *Kant als Politiker* (Leipzig 1928).

18 Johannes Gottlieb Fichte vivió entre 1726 y 1814. Fue profesor de las universidades de Jena y Berlín. Sus obras principales son: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* («Fundamento para toda la teoría de la ciencia»), *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* («Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la teoría de la ciencia»), *Das System der Sittenlehre nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre* («El sistema de la doctrina moral según los principios de la teoría de la ciencia»), *Ueber die Bestimmung des Menschen* («Sobre la definición del hombre»), *Anweisung zum*

El punto de partida de la filosofía de Fichte lo constituye la filosofía de Kant. Pero es el Kant de la *razón práctica* el que se revela a Fichte como el verdadero Kant. No le interesan tanto el Ser, el Cosmos, su posible conocimiento, cuanto el hombre con todas sus posibilidades prácticas. Para Fichte, el hombre lo será todo. Un hombre que se llamará «yo» y que quedará constituido en Absoluto, Principio primero del que todo deriva mediante un acto de la propia conciencia. Este acto es una intuición intelectual creadora por el que el «yo» determina el contenido de la conciencia, pone inmediatamente su propio ser y produce inmediatamente también su «objeto». Por eso el «yo» es esencialmente acción. Fichte entiende la posición de «objetos»—utilizada esta palabra en su sentido idealista de «representaciones» *(Vorstellungen)*—como una auténtica actividad. Por eso se ha dicho que en el pórtico de la filosofía fichteana se podía esculpir el lema de Fausto: *In Anfang war die Tat* («En el principio era la acción»).

Pero la acción fichteana tiene un contenido más interesante aún para lo que a nosotros ahora nos ocupa. Kant había establecido un dualismo insuperable entre el Espíritu y la Naturaleza, entre el sujeto y la misteriosa «cosa en sí», a la cual nunca nadie tenía acceso. Fichte admite también una cosa en sí que se opone al «yo», y que por eso se llama el «no-yo». Pero ha creído encontrar el movimiento dialéctico que unificaría a los dos términos, en la Razón práctica, es decir, en la acción creadora del «yo», que se dirige siempre hacia el «no-yo» en un hacer eternamente fecundo y progresivo, de forma que determina el porvenir oponiendo al ser, es decir, al presente, el ideal que se debe realizar, el deber ser *(Sollen)*. Esa acción creadora eleva al hombre a la conciencia de sí mismo y aleja indefinidamente los límites impuestos a la libertad por el «no-yo».

Por todo esto se ha encontrado un parentesco evidente entre la acción fichteana y la noción marxista de «praxis». Marx dará a la acción un sentido concreto, histórico, materialista, distinto del sentido idealista de Fichte. Pero para Marx, como para Fichte, el hombre no puede tomar conciencia de sí mismo y desarrollarse plenamente más que construyendo activamente el porvenir de este mundo. En la acusada conciencia marxista de exigencia de conquistar y dominar la Naturaleza y la Histo-

seligen Leben («Exhortación a la vida feliz»), *Reden an die deutsche Nation* («Discursos a la nación alemana»).

ria mediante la praxis, existe un reflejo de la teoría fichteana de que el «yo» debe sintetizarse con el «no-yo» mediante una acción continua y eficaz. Más allá de todo conocimiento objetivo del mundo, lo que importará al marxismo será la acción transformadora sobre él, y esta actitud le especificará entre todas las ideologías y entre todos los humanismos. «Los filósofos—dirá Marx—se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*» [19]. Buenos intérpretes del marxismo piensan que la noción clave del pensamiento de Marx, de la que se derivan los principios fundamentales del materialismo dialéctico e histórico, es la noción de praxis. Mediante ella, el hombre transforma la Naturaleza y la Historia, y en esa acción es donde él realiza su autocreación [20]. Por supuesto que esa acción es indefinidamente progresiva como la de Fichte.

Conviene advertir también—porque es una analogía más entre el pensamiento fichteano y el marxista—que el «yo» de que habla Fichte no es un «yo» empírico, egoísta e individualista. Es, tanto al principio como al fin del proceso, una exigencia de realización de la universalidad racional. Es un «yo» virtualmente habitado por toda la Humanidad. Esta nota de universalidad distingue claramente el «yo» fichteano, que heredarán los marxistas, del «yo» existencialista, proveniente de Kierkegaard, que es «yo» solitario, individualista e impotente, con todo lo que esto comporta de desesperación y angustia. También le distingue del «yo» liberal y burgués, que desembocaría en el capitalismo ambicioso de su bienestar personal, aun a costa de sufrimientos ajenos [21].

De ahí también que la ética fichteana sea, como la marxista, ética de la acción. Es en la acción sobre la Naturaleza donde el «yo» se prueba, se acrisola y se autorrealiza. Más aún, esta acción es, ella de por sí, creadora de valores, porque no existe previamente una tabla de valores dados sobre los que deba versar la acción humana. El «yo» se les crea mediante la acción de la voluntad libre. Esta libertad creadora será la clave de bóveda de toda la construcción filosófica de Fichte. Ha sido Fichte el primero que en Alemania ha defendido el

[19] KARL MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, tesis 11.
[20] Cf. AUGUSTE CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels* t.3 (París 1962) p.259.
[21] Marx opone frecuentemente el yo universal de cuño fichteano al individualismo egoísta de Max Stirner. Sobre el individualismo y el anarquismo de Max Stirner, véase A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels* t.2 (París 1958) p.11-113.

principio de la total autonomía de la persona humana, rechazando toda autoridad religiosa, política o social. Marx reconoce a Fichte el mérito de haber puesto las premisas ateas y prometeicas de un gran humanismo burgués defendiendo el principio de la autonomía total de la persona humana. Su comunismo irá en la misma dirección, pero más lejos, ya que será la «superación» —en el sentido hegeliano que explicaremos después— de este estadio burgués. Por ser «superación» —*Aufhebung*—, conservará, elevándolo, todo lo mejor que dicho humanismo contenía.

Se suele considerar a Fichte como uno de los precursores e iniciadores del socialismo alemán. No es que fuese propugnador del predominio absoluto del Estado sobre la sociedad, como quiere Bertrand Russell en su *Historia de la Filosofía occidental.* Más bien exalta lo colectivo como un espíritu nacional, compuesto de instituciones y tradiciones sociales, que ha de prevalecer sobre cualquier otra estructura. Es cierto que, a veces, concede al Estado más derechos de intervención de lo que le concedían los liberales, por ejemplo, en la industria, el comercio, el cambio de domicilio, etc. Hacia el final de su vida, y sobre todo en sus *Discursos a la nación alemana,* acaso por influjo de Pestalozzi, vio en el Estado también una institución para la educación y la cultura del pueblo. Si se le considera como un iniciador del socialismo, es porque en sus obras *Der geschlossene Handelstaat* (El Estado comercial cerrado, 1800) y *Staatslehre* (Teoría del Estado, 1813) da mucha importancia a la actividad creadora del individuo, que se expresa mediante la conducta social interpersonal, exige que todo hombre pueda expresar su personalidad en el trabajo realizado en asociación con sus prójimos. El trabajador debe tener acceso a los medios de producción, que garantizarán el derecho del trabajador a sus productos. Propugna Fichte el establecimiento de corporaciones productoras coordinadas, sea con alguna intervención del Estado, sea en completa autonomía. No pensaba Fichte, desde luego, en la formación de sindicatos o partidos obreros que reivindicasen los derechos del trabajador, ni menos en una lucha de clases, sino en establecer el derecho social del individuo de forma que cada uno pudiese vivir útil y dignamente en la sociedad. No es fácil precisar hasta qué punto estas últimas ideas han tenido influjo en Marx, porque las encontrará, mucho más desarrolladas, en los socialistas franceses.

Acaso la tesis de Fichte más curiosamente coincidente con

la ideología de Marx es la de la desaparición del Estado por innecesario, cuando llegue el reino de la reconciliación universal de las conciencias y de las libertades. Hemos dicho que, según él, el Estado puede ejercer un cierto control sobre las actividades públicas y debe dirigirlas, sobre todo la economía y la industria. Pero esta labor debe ser temporal y preparatoria para una época posterior en la que toda coacción debe desaparecer. La idea no es nueva, porque ya se había soñado antes en ella; pero es Fichte el primero que la integra en un análisis racional de la transformación social [22]. Ya en 1793, en una obra sobre la Revolución francesa, comparó al Estado con «una candela que se consume a sí misma». Marx utilizará más adelante, para exponer esta idea, metáforas muy parecidas. El año 1794 escribía Fichte: «El Estado, como toda institución humana que es un simple medio, camina hacia su propio aniquilamiento; el fin de todo gobierno es el de hacer el gobierno superfluo». Lo mismo repetirá en 1796 al hablar de la organización de la economía. En su obra más popular y conocida, los *Discursos a la nación alemana,* después de afirmar que se debe imponer una severa disciplina para asegurar la salvación de la patria alemana, declara que esta situación ha de ser temporal y preparatoria del reino de la libertad. Esta tesis de la desaparición del Estado es, por lo demás, consecuencia de su concepción de la Moral, del Derecho y del Estado. Si el Estado no es más que un organismo que cuida de la seguridad, el orden y el progreso de la sociedad mediante la coacción externa o Derecho, el día en que los individuos sepan y quieran actuar moralmente, es decir, conforme a una opción interior que les impulsa a buscar el bien común más que los propios intereses, la coacción exterior y su órgano, el Estado, serán innecesarios. Ese día llegará necesariamente, porque el ritmo de la Historia es progresivo y ascendente. Todo este planteamiento es enteramente semejante al de Marx: llegará un día en que, vencidas todas las antinomias de clases, desaparecida la propiedad privada, liquidada toda explotación del hombre por el hombre, vivirán los hombres todos en el reino de la libertad y de la conciencia social. Entonces será de todo punto innecesario el Estado, que es creación de una clase y cuyo oficio es puramente represivo.

22 Extractamos estas ideas del artículo de GEORGES VLACHOS, *Dialectique de la liberté et dépérissement de la contrainte chez Fichte,* en *Archives de Philosophie du droit* (1963) 75-114.

Por lo que hace a la Historia, Fichte la divide ya exactamente, como hará después Marx, en cinco etapas, en las que la razón va paulatinamente liberándose a partir del instinto, mientras pasa por los estadios de autoritarismo, de pecado consumado u opresión, de justificación incipiente, para desembocar en la etapa final y feliz—«era de la santidad» la llama Fichte—en la que la Humanidad, con mano segura e infalible, se edifica a sí misma en la libertad. En los últimos años de su vida vería Fichte esta última y definitiva etapa como el reino del amor y de la hermandad humana operante, como Marx verá la etapa final o paraíso comunista [23].

2.3. Hegel

Kant y Fichte son remotos inspiradores de Marx, como hemos dicho. Pero las dos fuentes principales de su pensamiento, dentro del campo de la filosofía alemana, son, sin discusión ninguna, Hegel y Feuerbach. Marx ha pasado sucesivamente por las dos fases, una hegeliana y otra feuerbachiana. Hemos de estudiar, pues, estos dos maestros de su pensamiento.

A mediados de octubre de 1836, cuando tenía dieciocho años, Karl Marx fue a estudiar Derecho en la Universidad de Berlín, después de haber perdido un año en la de Bonn. La Universidad de Berlín era la reina de las universidades alemanas, y el estudiante que entraba en ella sabía que tenía que olvidarse de correrías, pendencias y fiestas alegres para dedicarse totalmente a los libros.

Desde que Hegel había enseñado allí (1818-1831) todas las ciencias, mendigaban la luz y el vigor de la filosofía hegeliana, pues se tenía la impresión de que, al fin, se había descubierto el método que lo explicaba todo, y para la eternidad se había logrado «el saber absoluto». De ahí que los estudian-

[23] Sobre Fichte pueden consultarse K. FISCHER, *Fichtes Leben, Werke und Lehre* (Heidelber 1900); X. LÉON, *La Philosophie de Fichte* (París 1902); A. SCHMID, *Fichtes Philosophie* (Freiburg 1904); A. RAVA, *Introduzione allo studio della Filosofia di Fichte* (Modena 1909); H. KUSCHE, *Fichtes Lehre* (Hamburg 1941); JOHANN MADER, *Fichte, Feuerbach, Marx* (Wien 1968). En nuestros días, Louis Althusser se ha esforzado—quizá yendo demasiado lejos—por demostrar que los textos de Marx hasta 1845 suponen una problemática de tipo kantiano-fichteano, y no hegeliano; cf. LOUIS ALTHUSSER, *Pour Marx* (París 1968) p.27.230 *et passim*.

tes procurasen conocer hasta el fin el hegelianismo y conversasen continuamente sobre él. Sin Hegel, nada; con Hegel, todo [24].

Cuando Marx llegó a Berlín sintió pronto que un mundo nuevo e infinito se le abría. Se matriculó en algunos cursos de Derecho, pero el ambiente y su instinto le arrastraron hacia otros temas: «Mi estudio profesional era la Jurisprudencia, que, sin embargo, no continué más que de un modo accesorio; me interesaban sobre todo la Filosofía y la Historia» [25]. Pronto ha entrado en contacto con la filosofía de Hegel en el aula de Derecho criminal, curso que explicaba un brillante profesor, E. Gans. En un primer momento le ha desagradado el hegelianismo, que le ha sonado a «melodía guijarrosa». Hacia la mitad del curso, su trabajo excesivo, sufrimientos afectivos e inquietudes sociales y políticas que empezaban a despertar en él con pasión vehemente, hicieron que se encontrase agotado y tuviese que retirarse al campo, a la aldea de Stralau, no lejos de Berlín, donde residía el profesor Gans. Ha sido allí, en la soledad del campo, donde se ha verificado su conversión a la filosofía hegeliana. Hegel sabía juntar la especulación, el idealismo, con la realidad: «Liberándome del idealismo que había alimentado con elementos fichteanos y kantianos, llegaba a encontrar la Idea en la realidad misma» [26]. Se ha dedicado a la lectura atenta y meditativa de Hegel y, por fin, ha quedado fascinado por su explicación de la realidad y por el método

24 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ha nacido en Stuttgart en 1770. Profesor primero en Berna, Frankfurt, Jena, Nuremberg, enseña desde 1816 en Heidelberg y desde 1818 en Berlín, donde alcanza su máximo prestigio e influjo. Murió allí mismo en 1831, víctima de la epidemia del cólera. Toda su obra filosófica forma un magnífico sistema siempre coherente consigo mismo. *Die Phänomenologie des Geistes* («La fenomenología del espíritu», 1807) es una introducción; *Die Wissenschaft der Lokig* («La ciencia de la Lógica», 1812-1816) constituye el primer movimiento de la realidad a partir del Infinito negativo; en 1817 hace aparecer *Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* («Enciclopedia de las ciencias filosóficas»), texto muy denso en el que expone una síntesis de toda su filosofía; en 1812 publica su *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundriss* («Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho o esbozo de Derecho natural y de la ciencia del Estado»), que es una parte de su *Filosofía del Espíritu*. Las otras obras de Hegel, las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, sobre *Filosofía del Arte*, sobre *Filosofía de la Religión*, sobre *Historia de la Filosofía*, son partes ampliadas de la *Filosofía del Espíritu*, y no fueron publicadas por él, sino que son apuntes de clase dados por el mismo Hegel y notas tomadas por sus alumnos, que las dieron a la luz pública entre 1832 y 1837.

25 KARL MARX, *Contribución a la crítica de la Economía política*, Prefacio (Madrid 1970) p.35.

26 Carta a su padre, 10 de noviembre de 1837.

dialéctico que, rítmicamente, construía el mundo y permitía comprenderle racionalmente y en su totalidad.

Por si todo fuera poco, se ha puesto en comunicación y ha entrado en amistad con los «jóvenes hegelianos», o «hegelianos de izquierda», que se reunían en un café de la Französische Strasse (calle de los Franceses) de Berlín, y que formaban el llamado *Doktorsclub* o Club de los Doctores [27]. Eran jóvenes entusiastas, progresistas y liberales avanzados que se reunían para discutir los problemas políticos y religiosos, y sobre todo para buscar soluciones a ellos, siempre a la luz del hegelianismo. En Hegel, sobre todo en la dialéctica, encontraban la más perfecta expresión teórica del camino hacia la libertad—el sueño de la Revolución francesa—, que ahora era conquistada, no por las armas de fuego, sino por las más eficaces del conocimiento perfecto, progresivo y racional.

Poco a poco, esta filosofía estaba enamorando al joven Marx. Propuso a su padre abandonar la carrera de Derecho y dedicarse a la Filosofía. Su padre le contestaba con una amarga reprensión por dedicarse a especulaciones estériles, encerrado en una habitación sombría, y por no preocuparse de asegurar seriamente su porvenir. Pero la suerte estaba echada y nada apartaría al decidido y terco Karl de su propósito.

Es preciso subrayar que su conversión al hegelianismo no tenía en él un carácter puramente especulativo; no se hacía hegeliano por el placer intelectual de comprender la realidad y sistematizarla, sino porque toda la lucha religiosa y política se entablaba entonces, en Alemania, desde posiciones hegelianas, y porque en la dialéctica de Hegel encontraba la mejor arma ofensiva para luchar por el progreso y por la libertad.

El influjo, pues, de Hegel en Marx fue decisivo y duró ya toda su vida hasta las obras últimas, por más que modernos intérpretes de Marx quieran negarlo. Esto justifica el que aquí dediquemos unas páginas a exponer el pensamiento hegeliano. La importancia capital del tema, para la buena comprensión del marxismo, nos obliga a ser un poco extensos.

La intuición fundamental de la que parte Hegel es ésta: En todas las civilizaciones, en todas las religiones, en todas las filosofías, el hombre encuentra la realidad como separada de sí mismo. Se encuentra como extraño *(fremd)* a las cosas,

27 Los principales miembros del Club eran Adolf Rutemberg (1808-1869), Karl Friedrich Köppen (1808-1863), que llegaría a ser íntimo de Marx, y Bruno Bauer (1809-1882), verdadero animador del grupo.

como hostil *(feindselig)* a ellas. Por ello experimenta un sentimiento de desunión *(Trennung)*, de alejamiento *(Entfremdung)*, de alienación, de desposesión de sí mismo *(Entäusserung)*. El hombre no se encuentra en las cosas. El gran problema para Hegel será encontrar un medio de reconciliación del hombre con las cosas, con los otros hombres, consigo mismo. Su filosofía es una filosofía de la reconciliación universal. Si el hombre, mediante ella, logra esa reconciliación, habrá alcanzado la plenitud humana y la verdadera libertad. Esta no se logra por el desprendimiento de las cosas, sino por la reconciliación, por la unión con ellas, descubriendo lo que la realidad presenta de humano e imprimiendo lo humano en la realidad. A esto lo llamará poseerse a sí mismo *(bei sich selbst sein)* y, por lo mismo, ser perfectamente libre *(bei sich selbst und also frei)*.

Para lograrlo busca aquel último fondo de todos los seres —tan caro a la filosofía alemana desde Cusa y Böhme—en el que todo es uno, y lo encuentra en la Idea. De otra manera, exponiéndolo con sus mismas palabras, se encuentra con que, en el fondo, «todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional»[28]. Si la última realidad es esencialmente racional, podemos llamarla Idea. Como, por otra parte, ese fondo último o Absoluto es sujeto; es decir, no es una sustancia, un ser acabado, sino un movimiento, un proceso en vías de generación del Universo, tenemos que la última realidad inmanente en la Naturaleza y en el Espíritu, en la que ambos comulgan, es una Idea absoluta en movimiento y proceso de desarrollo. Decir que es Idea es tanto como decir que es Razón y que, por tanto, el proceso de generación del Universo es lógico. Por ello, las leyes que regulan el proceso de los conceptos lógicos son las mismas leyes que regulan el movimiento evolutivo de la Naturaleza y del Espíritu. Todo concepto es realidad y toda realidad es concepto. En la Naturaleza, lo racional existe, aunque sin llegar a ser consciente de sí mismo; en el hombre alcanza esa conciencia de sí y se hace espíritu. La familia, la sociedad, el Estado, el arte, la religión, la filosofía, son estadios cada vez más perfectos del espíritu, porque en ellos tiene una conciencia cada vez más perfecta de sí mismo y alcanza una reconciliación más perfecta con la realidad.

[28] *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede,* Sämtliche Werke, Vierte Auflage der Jubiläumsausgabe (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964) Band 7 p.33.

Queda, pues, claro que, para Hegel, toda la realidad—llámese pensamiento puro, llámese naturaleza física, química o biológica, llámese animal, hombre, historia, sociedad, política, derecho, arte, religión o filosofía—siempre procede y se desarrolla conforme a un movimiento racional y lógico, porque en su fondo «todo lo real es racional».

La expresión «todo lo racional es real», es aún más racionalista si cabe. Significa—como se deduce de lo dicho—que es suficiente pensar con rectitud lógica para estar cierto *a priori* de que lo pensado coincide con la realidad, ya que pensamiento y realidad son aspectos de un mismo y único fondo ideal [29]. De ahí que el saber más perfecto, el «saber absoluto», sea el de aquella filosofía que nos enseña a deducir y comprender el proceso de generación del Universo; comprenderlo en el sentido más riguroso de la expresión, comprehenderlo; es decir, no sólo contemplarlo mentalmente, sino aceptarlo, coincidir conscientemente, identificarse con él. Ese saber es el idealismo absoluto, la filosofía hegeliana, término y coronación de todas las filosofías anteriores que han preparado el camino a esta filosofía perfecta.

Podríamos decir que estos principios constituyen las bases y puntos de arranque de la filosofía hegeliana. Hablemos ahora del «método». ¿En qué consiste o cómo es el movimiento racional por el que ésta se desarrolla? Para Hegel, el encadenamiento racional entre los momentos de la realidad—que también llama esencias—consiste en una disposición ternaria tal, que dos esencias contrarias se atraen o se implican necesariamente la una a la otra, y de ello resulta la existencia de una tercera, que contiene de modo eminente la perfección de las dos primeras. Después, el proceso vuelve a comenzar para esta tercera esencia, que implica también otra esencia contraria suya, forma de ambas otra superior y así sucesivamente. Es lo que Hegel llama movimiento «dialéctico» o «especulativo» [30].

29 Si los conocimientos verdaderos proceden por deducción lógica, «racional», *a priori*, se ve que para Hegel la experiencia no tiene un verdadero valor cognoscitivo científico. El papel de la experiencia en el desarrollo dialéctico es sugerir la determinación y el encadenamiento de las esencias. La experiencia sirve para despertar en el espíritu del filósofo el sistema de nociones que, al menos en germen, está innato. El verdadero conocimiento de las esencias es *a priori*.

30 El concepto de dialéctica ha aceptado significados muy diversos a lo largo de la historia del pensamiento. Sobre ellos puede verse la obra en común de ABBAGNANO, BOBBIO, CHIODI, GARIN, PACI, ROSSI, VIANO, *La evolución de la*

Expongamos este mismo movimiento dialéctico de otra forma que lo haga más inteligible. Todo concepto (equivalentemente, todo ser) finito es limitado. Por el hecho de serlo, existe otro que no es él y que, por ello, le niega; en ese sentido le es contrario. Ningún ser finito puede ser pensado sin que sea pensado como finito y, por ello, sin que evoque su negación, su contrario. Pero este nuevo concepto no es pura negatividad; él también entraña una realidad positiva. Tenemos, pues, dos conceptos (equivalentemente, dos realidades) frente a frente: tesis frente a antítesis [31].

Ahora bien, el espíritu, al considerarlas así, cae en la cuenta de que ambas se necesitan, porque se complementan, y por ello se exigen, tienden a fundirse y, al hacerlo, nos dan un nuevo concepto (una nueva realidad), que comprende los conceptos (las realidades) anteriores en un tercer término, más rico que los dos anteriores. Es la síntesis. Esta, a su vez, se hará tesis, porque también a ella, por ser limitada, se le opondrá una negación o antítesis; de ambas surgirá una nueva síntesis, para comenzar de nuevo el proceso trifásico. Y así sucesivamente [32].

Ese movimiento, por el cual tesis y antítesis se funden en una síntesis, lo expresa Hegel con la palabra alemana

dialéctica (Barcelona 1971) y también *La Dialectique,* Actes du XIV[e] Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française (Nice, 1-4 sept. 1969). Para la determinación de los caracteres precisos de la dialéctica, cf. A. SARLEMIJN, *Hegelsche Dialektik* (Berlín 1971).

31 Las expresiones «tesis», «antítesis» y «síntesis» no son originales de Hegel, pues ya las usan Kant y Fichte. Hegel las utiliza raras veces, y prefiere las de «afirmación», «negación» y «negación de la negación», entendiendo que este último término no significa un retorno al primero, sino un progreso con respecto a él, el paso a una afirmación superior.

32 Como se ve, lo negativo de Hegel es también positivo. He aquí unas palabras expresivas del mismo Hegel: «Lo único para alcanzar el progreso científico, y en torno a cuya sencillísima inteligencia es preciso preocuparse, es el conocimiento de esta proposición lógica, que lo negativo es al mismo tiempo también positivo; o sea, que lo que se contradice no se resuelve en cero, en la nada abstracta, sino que se resuelve, esencialmente, sólo en la negación de su particular contenido; es decir, que una tal negación no es toda negación, sino la negación de aquella cosa determinada que se resuelve, y, por tanto, es una negación determinada; [...] lo que resulta, la negación, es una negación determinada, tiene un contenido. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior y más rico que el precedente; se ha enriquecido por la negación y por el opuesto de aquel concepto. Contiene, por tanto, este concepto, pero también algo más, y es la unidad de aquel concepto y de su opuesto [...]. Este es el camino por el que debe construirse a sí mismo el sistema de los conceptos en general, y llegar a su plenitud con una marcha irresistible y pura, sin tomar nada de fuera» *(Wissenschaft der Logik,* Sämtliche Werke, Vierte Auflage der Jubiläumsausgabe [Stuttgart 1965] Band 4, p.51). El concepto especulativo de negación tiene su versión política en la revolución. La revolución niega el orden

Aufhebung. Hegel se regocija de que la lengua alemana tenga términos tan «especulativos», y, efectivamente, el sustantivo *Aufhebung,* como el verbo *aufheben* del que proviene, no tienen equivalente ninguno en español. Significa propiamente el acto de levantar, alzar, superar. De ahí que tenga, de alguna manera, dos matices contrarios: suprimir y conservar. Podríamos decir que significa una sola acción, que es: suprimir-conservar-superar, de forma que el término resultante de la acción es más rico que los dos anteriores y los conserva después de negarlos [33]. Así, pues, nada se pierde; todo se conserva y se sublima. La dialéctica de Hegel es, sin duda, el intento más grandioso que se ha hecho nunca de extender el principio de la conservación de la energía a todos los campos de la realidad.

Los términos tesis, antítesis y síntesis son correlativos, en el sentido de que están ligados de tal suerte que, desde que existe uno de ellos, tienen que existir o haber existido los otros. La síntesis es una conciliación, una armonía superior a la que tendrían por naturaleza tesis y antítesis para ser plenamente ellas mismas, y en la que vuelven a encontrar entera y eminentemente la perfección que cada una poseía.

El movimiento dialéctico, por ser lógico, es, como ya indicábamos, necesario, casi matemático. Esto significa que, entre un término y otro, entre una fase y otra, hay una mediación *(Vertmittlung),* hay un paso razonable, lógicamente con-

existente, pero no es una negación simple, ya que de ella debe nacer «un nuevo orden de cosas» que supera y mejora el anterior.

[33] La *Aufhebung* no es una transformación. En la transformación sólo se niega una parte de la cosa y sólo se conserva aquella parte de la cosa que no se ha negado. Además, la negación de esta parte de la cosa no es la raíz del nuevo contenido. En la *Aufhebung,* por el contrario, de la negación sale el nuevo contenido que conserva dentro de sí la cosa en su totalidad como *negada,* subrayando el valor de la negatividad, porque el nuevo contenido radica en la cosa no en tanto que cosa, sino en tanto que negada. La negación es la fuerza creatriz del nuevo contenido. Kierkegaard, el implacable enemigo de la especulación hegeliana, ridiculizará la expresión *Aufhebung* por su sentido contradictorio de suprimir y conservar: «En el habla popular—dice—hay una expresión con la que se indica lo imposible: tener la boca llena de harina y soplar al mismo tiempo. Es esto aproximadamente lo que pretende hacer la especulación cuando emplea una palabra que designa precisamente su propio contrario.» Sobre el mismo tema puede verse también el *Diario de Kierkegaard* (ed. ital. de Cornelio Fabro) (Brescia 1951) t.1 p.188-95; t.2 p.208. En contra de la razón dialéctica como instrumento filosófico, véase RAYMOND RUYER, *Le mythe de la raison dialectique:* Revue de Metaphysique et Morale (1961) 1-34; sobre la dialéctica como método de conocimiento opuesto a la metafísica, en la concepción marxista. Véase F. ENGELS, *Del Socialismo utópico al Socialismo científico* c.2; *Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana* c.4.

secuente y exigido. Por lo mismo, en la realidad no existen saltos, es decir, reacciones injustificadas o inesperadas; la contingencia no tiene cabida ninguna, no es más que aparente; todo discurre por el paso necesario de la tesis a la antítesis y de ellas a la síntesis. La mente que conociera perfectamente todas las esencias, conocería en ellas todas sus necesarias implicaciones lógicas, la concatenación con que todas las cosas están lógicamente vinculadas unas a otras. Y, conociéndolas, se conocería a sí misma, que no es ajena a ellas.

Digamos, por fin, que, por tener la dialéctica como zona de su acción todo lo finito, camina entre dos infinitos; desde el momento en que la Idea es Infinito negativo hacia el término en que ella se hace Infinito positivo. El punto de arranque del movimiento dialéctico es el Infinito indeterminado, vacío, es decir, lo indefinido. Esto es lo que Hegel llama el ser, concepto el más general, vacío e indeterminado posible. El término final de la dialéctica es el Infinito positivo, concreto, determinado, pleno, el Espíritu en su realización total y absoluta, cuando la Idea se reconoce plenamente a sí misma. La dialéctica realiza el paso, o mejor, es el paso del uno al otro. El término final es la síntesis de todas las síntesis, y por ello contiene de modo eminente la perfección de todas las otras. En este término, el Espíritu se encuentra plenamente a sí mismo en todas las cosas *(durch sich selbst in allem sich selbst zu finden und zu erkennen)*. Ha alcanzado el «saber absoluto», la ciencia divina. Se satisface entonces la vieja exigencia de todas las civilizaciones, de todas las religiones, de todas las filosofías, de realizar la perfecta reconciliación del hombre con las cosas, del Espíritu con la Naturaleza, del Absoluto con los contingentes.

Antes de pasar adelante conviene que el concepto de dialéctica quede completamente esclarecido por la definitiva importancia que tiene en el pensamiento marxista. Para ello vamos a aducir algunos ejemplos de cómo se verifica el movimiento trifásico en las diversas realidades [34].

1.° A veces, las tres fases de la dialéctica se refieren a un mismo sujeto, pero sólo pueden aparecer sucesivamente, v.c.:

[34] En la exposición que va a continuación seguimos la que hace Franz Grégoire tomando los ejemplos de Hegel; cf. FRANZ GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach* (Louvain 1947) p.33ss. Del mismo autor puede verse su magistral estudio sobre la contradicción hegeliana en la obra *Études hégéliennes* (Louvain 1958) p.54-141.

a) Dialéctica de las edades del hombre.

Tesis: Concebir un ideal elevado, pero utópico: adolescencia.

Antítesis: Juzgar la realidad inferior a lo que es: juventud.

Síntesis: Concebir un ideal elevado, pero conforme a la realidad, y constatar que ésta le verifica sustancialmente: edad madura.

b) Dialéctica del espíritu religioso.

Tesis: Buscar exclusivamente los bienes celestes y la evasión del mundo: catolicismo [35].

Antítesis: Esforzarse sólo por conseguir los bienes de la tierra: espíritu profano.

Síntesis: Querer los valores terrestres como un medio de adoración y obediencia a Dios, el verdadero espíritu religioso: protestantismo.

2.º Los tres miembros de la dialéctica pueden ser sucesivos, pero refiriéndose a diversos sujetos:

Tesis: Civilización griega: gran libertad en la vida política y en la religiosa, sentido estético.

Antítesis: Civilización romana: espíritu prosaico, utilitario y dominador.

Síntesis: Civilización cristiano-germánica: libertad espiritual que desemboca en la plena racionabilidad de todo lo real.

3.º El movimiento dialéctico puede hacer abstracción del tiempo; por ejemplo:

Tesis: El individuo.

Antítesis: La multiplicidad indefinida de individuos semejantes.

Síntesis: La multiplicidad unificada, v.c., en el organismo de un ser vivo o en los poderes del Estado.

4.º Los tres miembros deben realizarse simultáneamente y en zonas diferentes del espacio, sea distantes, sea contiguas.

Tesis: El sol, a cuyo alrededor giran otros sin que él gire alrededor de nadie.

35 Se entiende que hablamos según la mentalidad protestante de Hegel. La acusación al catolicismo de haber buscado sólo los bienes celestes ha sido frecuente, y Marx la repetirá. Aun admitiendo que para determinados momentos históricos haya un fundamento, es simplista reducir así la densísima realidad histórica. En cualquier caso, que la doctrina católica quiere y propugna también el progreso y la realización de los valores terrenos, ha quedado completamente claro en la constitución *Gaudium et spes*, del concilio Vaticano II, sobre todo en sus n.33-45 y 53-72.

Antítesis: Los satélites que giran alrededor de otro sin que otros giren alrededor de ellos.
Síntesis: Los planetas a cuyo alrededor giran otros astros y ellos giran alrededor de otro [36].

5.° Los tres miembros se realizan simultáneamente y en una misma y única realidad espacial:
Tesis: La cualidad.
Antítesis: La cantidad.
Síntesis: La proporción o relación fija en que ambas se verifican en los seres.

6.° Hay tríadas dialécticas muy generales que se verifican en todos y cualquiera de los seres; sus tres miembros no se pueden realizar aparte el uno de los otros en el espacio y en el tiempo; más precisamente, los dos primeros no pueden existir más que bajo la forma que toman en el tercero, que es el que se encuentra verificado en todas las cosas. Esto se verifica en ciertos conceptos absolutamente universales, y antes que en ninguno en la célebre tríada del ser, la nada y el movimiento, con que se abre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, y de la que arranca todo el sistema.
Tesis: Noción absolutamente general del *ser.*
Antítesis: Noción de *nada.*
Síntesis: Noción de *movimiento,* entendido como paso de la potencia al acto, del ser esto al ser lo otro.

7.° A veces, los miembros de la tríada son antagonistas, buscan destruirse el uno al otro. Si los miembros son sucesivos, puede entonces suceder que el segundo destruya al primero y el tercero al segundo (negación de la negación), aunque siempre el término final engloba y supera los dos anteriores, v.c.:
Tesis: Civilización griega.
Antítesis: Civilización romana.
Síntesis: Civilización germánica.

Se puede considerar como un caso particular de este último tipo de proceso dialéctico la célebre teoría del señor y del esclavo que Hegel expone en la *Fenomenología del espíritu,* y que es una de las fuentes originales del marxismo. Por ello

36 Es uno de los casos en que aparece claro que la realidad, que es infinitamente rica, no puede ser sometida a un método tan rígido como la dialéctica hegeliana. Esta síntesis, ¿contiene de verdad los caracteres de la tesis y la antítesis, en *forma superior?*

nos permitimos aquí una digresión para exponerla con amplitud suficiente.

El tema general de la *Fenomenología del espíritu* es describir el proceso según el cual se desarrolla la conciencia, sea individual, sea universal [37]. La conciencia que en un primer momento buscaba la certeza en un objeto exterior, al fin la halla en sí misma, en la identificación del mundo exterior consigo misma. Así, victoriosa ya de la realidad externa, se encuentra con otras conciencias. Se le presentan como un mundo misterioso, hostil, impenetrable. La primera reacción del hombre es hacer desaparecer este mundo de conciencias distintas de la suya. Es la rabia destructora del guerrero. Pero esta destrucción se contradice, ya que suprime las otras conciencias cuyo contraste con la suya es la condición de su propia individualidad. Sólo si hay otras conciencias que le reconozcan, alcanza el hombre el sentido de su propia personalidad. La destrucción es sustituida por la sumisión. El vencedor somete al vencido, le hace su esclavo. Están ya en presencia señor y esclavo. Ambos se implican necesariamente el uno al otro. No hay señor, como tal, sin esclavo, y viceversa. El señor consume los productos del trabajo del esclavo. Su superioridad sobre el esclavo se manifiesta, primero, en que él domina la materia por el disfrute. Al consumirlas destruye las cosas, que son el producto del trabajo del esclavo. El esclavo trabaja la Naturaleza, pero ésta permanece separada de él. No goza de ella. El señor así, en sus relaciones con las cosas, tiene una «conciencia de sí» que le es negada al esclavo. El señor, aun privando al esclavo del fruto de su trabajo, le fuerza a trabajar. Así también, en sus relaciones con el esclavo, adquiere una «conciencia de sí» que le es negada al esclavo. Este se resigna por fuerza a la privación y a la obediencia, y el señor goza de ser reconocido como señor, alcanza entonces una «conciencia de sí» autónoma.

Hasta aquí el primer momento de la dialéctica. Segundo momento: En la medida en que el señor domina al esclavo depende de él, puesto que no puede prescindir de los servicios del esclavo. De esta suerte, el esclavo tiene al señor a su

[37] Hegel superpone en la *Fenomenología del Espíritu* los planos individual e histórico. La conciencia individual es como un individuo universal. Marx estimaba mucho la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Escribe: «Una ojeada al sistema hegeliano. Hay que comenzar con la *Fenomenología* hegeliana, fuente verdadera y secreto de la filosofía hegeliana» (*Manuscritos. Economía y Filosofía* [Madrid 1968] p.185).

merced. Se hace el señor de su señor. Si el esclavo se aprovechase de su situación para reducir al señor a esclavitud, el proceso volvería a comenzar, pero no habría avanzado.

Por eso—he aquí el tercer momento de la dialéctica—, señor y esclavo encuentran una forma de reconciliación. Es lo que significa, en la Historia, el estoicismo. El esclavo estoico Epicteto superó su estado de esclavitud mediante una liberación e independencia interior, y así llegó a ser dueño de sí mismo. El emperador Marco Aurelio comprendió que sólo es verdaderamente señor el que domina sus pasiones y los acontecimientos todos. En lugar de poner su felicidad el uno en sacudir la tiranía y el otro en ejercerla, los dos han aceptado su posición social como indiferente y se han preocupado de que reinase la razón en ellos. En este común dominio se han reconciliado señor y esclavo, se han reconocido como personas, han alcanzado una mayor conciencia de sí, primero al descubrirse como seres pensantes, luego reconociéndose en el otro, por fin viéndose cada uno reconocido por el otro.

El iniciador de esta elevación hacia la libertad interior es el esclavo. El temor de la muerte—que es el temor de perder todo lo que se es—y la renuncia continua que exige el servicio forzado han llevado al esclavo a recogerse en sí, a reconocerse como un centro de pensamiento distinto de las cosas. Esta toma de conciencia le ha conducido a comprender y a buscar la autonomía de todas las cosas, que puede llamarse universalidad negativa. Por otra parte, el trabajo sobre la materia tiene un valor superior al disfrute de las cosas elaboradas. Este placer consume las cosas, las destruye; la «conciencia de sí» que produce es efímera; el sujeto aniquila el objeto. Por el contrario, el trabajo se termina en una obra estable. Por y en el fruto de su trabajo, el trabajador encuentra una «conciencia de sí» más duradera. Se encuentra a sí mismo inscrito en su obra, a la que ha dado el que valga por sí misma. El esclavo cae en la cuenta de su propia superioridad sobre el señor por la autonomía de su ser pensante. Y, ya en el dominio del pensamiento, el trabajo se convertirá en la elaboración de ideas universales. El espíritu conquista así su universalidad positiva, que es una de las formas más altas de «libertad», es decir, de ser suficiente a sí mismo, de estar en sí *(bei sich selbst sein)* [38].

[38] Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,* Sämtliche Werke, Vierte Auflage der Jubiläumsausgabe (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964) Band 2

Marx dará por buena la dialéctica del señor y del esclavo. Más aún, ella será una de las fuentes principales de inspiración y fundamentación de sus teorías sociales y de ella tomará muchos elementos. Germinalmente, ahí está la división de la sociedad en dos clases antagónicas, como consecuencia de la propiedad privada; la condición alienada del trabajador que no puede saciar sus necesidades naturales con los productos de su trabajo, porque le son arrebatados por el dueño; la condición, también alienada, del señor que busca más el tener que el ser; la superación del enfrentamiento de las clases en un estadio superior y mejor que los anteriores; la valoración del trabajo como creación de la persona; y, por fin, también, en cierto sentido, la importancia de los factores productivos, o sea la economía, en el desarrollo de la sociedad, aunque para este último punto se inspirará más en otras corrientes ideológicas de las que después hablaremos. En una cosa difiere Marx de Hegel por lo que respecta a la dialéctica del señor y del esclavo: no admitirá que la superación del enfrentamiento deba verificarse por un estoicismo resignado e inoperante, sino que exigirá una lucha activa de clases, de tesis contra antítesis, que será lo único que pueda dar un tercer término, una síntesis, en que, desaparecida la propiedad privada, desaparezcan las clases y todos los hombres alcancen un estadio de reconciliación perfecta y libertad total. Todas ellas constituyen las tesis mayores del materialismo histórico.

A continuación del estudio de las relaciones señor-esclavo, aborda Hegel directamente, en la *Fenomenología,* un tema que es central en todo su pensamiento y que ha hecho también un impacto profundo en Marx, el de la conciencia desgraciada. Detengámonos un momento en este tema importante.

p.139-63. *La Enciclopedia de las Ciencias* resume la exposición de la *Fenomenología,* con pequeñas variantes; cf. *Enzyclopädie der Wissenschaften* (ed. cit. III 433-36). Un excelente comentario a la teoría hegeliana del señor y del esclavo se encontrará en las notas de la traducción francesa de la *Fenomenología,* hecha por Jean Hyppolite (París 1939), t.1 p.161-66; véase también del mismo autor *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (París 1946) t.1 p.163-68. En las p.584-90 se encuentra amplia bibliografía. Del mismo autor es también el estudio general sobre la influencia de la *Fenomenología del Espíritu* en la obra de Marx, *De la structure philosophique du Capital et de quelques présupposés philosophiques de l'oeuvre de Marx:* Bulletin de la Société française de Philosophie 42 (1948) p.171-90. Puede verse también el breve pero interesante estudio de GIOVANNI BORTOLASO, *Alle origini della antropologia de Marx:* La Civiltà Cattolica, 7-21 agosto (1971), 209-16. Hegel no habla explícitamente de Epicteto y Marco Aurelio, como lo hemos hecho nosotros en la exposición, pero evidentemente alude a ellos.

La lucha entre señor y esclavo había terminado en el estoicismo, en el que ambas conciencias se identificaban en la conciencia de sí como libertad interior. Pero después del estoicismo, la conciencia pasa por el escepticismo. El escepticismo es la realización de aquello de lo que el estoicismo era el concepto; es la experiencia real que el hombre hace de la contradicción y de la libertad del pensamiento. Epicteto y Marco Aurelio tenían el concepto de la libertad. Sexto Empírico vive esta misma libertad. El escepticismo vive esta libertad negando la esencialidad de lo otro con relación a lo infinito del pensamiento y negando la realidad misma que el estoicismo ponía como un deber. Más aún: la conciencia escéptica se niega sin cesar a sí misma, es la toma de conciencia de esa negatividad absoluta que comporta siempre el pensamiento. El pensamiento niega siempre la realidad infinita. Esa continua negatividad, que es el resorte de la *Fenomenología* entera, es lo que aparece plenamente en la conciencia desgraciada o, si se quiere, es lo que hace la conciencia desgraciada. La conciencia es desgraciada desde el momento en que, habiendo definido una cosa, cae en la cuenta de que determina también la contraria. La conciencia, pues, es desgarramiento, dualidad. El estoico creyó encontrar la unidad introvirtiéndose en la conciencia, pero he ahí que en la conciencia se encuentra también la dualidad escéptica, el desdoblamiento de sí misma. El escéptico tiene conciencia del cambio perpetuo de un pensamiento en otro y de su carácter puramente particular. No se logra la reconciliación ansiada. Es cierto que, en el fondo, la conciencia es una, pero el escéptico no advierte esa unidad, se queda en la dualidad. El pueblo judío ha estado formado por una religiosidad propia de una conciencia desgraciada. El judío ve al hombre como «el que no es» y a Dios como «el que es». Busca la unidad o reconciliación—y en esto es un intento de superación del escepticismo—en la unión de su mutabilidad con la inmutabilidad de Dios, en la sumisión religiosa del hombre a Dios. El judío conoce su verdadera existencia al caer en la cuenta de su conciencia desgraciada. Lo religioso, pues, y más concretamente lo religioso judío, brota de una conciencia desgraciada que no ha encontrado la unidad y la reconciliación en sí y la busca en un Ser ultramundano. Job y el Eclesiastés son dos ejemplos. El cristianismo es una manifestación superior de esta misma conciencia desgraciada de los judíos. El inmutable Dios se acerca a los hombres en Cristo, se «encarna»; Dios toma

«forma» en Cristo. Pero la conciencia permanece en su desgracia, porque Dios permanece como una realidad lejana y extraña al hombre, como un objeto frente al sujeto. La unión con Cristo es más un anhelo que una realidad, porque Cristo murió en un momento del tiempo y del espacio, y el Cristo resucitado es evanescente. Sólo alcanzará la perfecta unificación y reconciliación, es decir, se liberará de la conciencia desgraciada sólo mediante el «saber absoluto», mediante aquel saber racional que haga comprender a la conciencia que en la Razón todas las cosas, y ella también, son uno[39].

Aunque en la crítica de lo religioso que hace Marx ha influido definitivamente Feuerbach, como después veremos, parece claro que esta perspectiva hegeliana que enfoca lo religioso, y concretamente lo cristiano, como consecuencia de una conciencia desgraciada, es un antecedente del concepto marxista de alienación religiosa, y que la pugna de Hegel por lograr una superación de la religión por lo racional es idéntica a la lucha de Marx por instaurar un paraíso donde sólo reine la razón humana, sin incidencia ninguna de lo religioso, que no es sino una fantasía engañosa y perjudicial.

Pero volvamos ya al estudio del método dialéctico, después de estas digresiones necesarias sobre las teorías del señor y del esclavo y de la conciencia desgraciada. La dialéctica hegeliana supone, por todo lo que antes se dijo, que «todas las cosas son en sí mismas contradictorias»[40]; es decir, que toda cosa en su estado «abstracto»—abstracto para Hegel significa separado, aislado, considerado en sí solo—sería lógicamente imposible, que constitutivamente es relativa a otras cosas, que es en esa relación «contradictoria» con ellas donde llega a ser ella misma y que, por eso, cada cosa es virtualmente lo otro. Este otro se presenta como antagonista, pero con un antagonismo tal, que al encontrarse los dos términos quedan ambos fundidos en una síntesis. Así se explica también la expresión hegeliana «las cosas superan la contradicción»[41].

[39] El estudio de la conciencia desgraciada se encuentra en la *Fenomenología del Espíritu*, a continuación de la exposición del tema señor-esclavo. Sobre la conciencia desgraciada en Hegel es definitivo y ya clásico el estudio de JEAN WAHL, *Le malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel* (París 1951[2]). Ultimamente se ha publicado un buen estudio en español de A. ESCOHOTADO, *La conciencia infeliz* (Madrid 1971).

[40] G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Sämtliche Werke, Vierte Auflage der Juliläumsausgabe (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964) Band 4 p.545.

[41] Sobre los diversos significados de la expresión «contradictorio» en Hegel,

Antes de la síntesis, los dos términos primeros del procedimiento dialéctico (tesis y antítesis) están desunidos, ausentes el uno del otro; existe entre ellos una separación *(Trennung)*, una «alienación» *(Entäusserung)* en el doble sentido de alejamiento *(Entfremdung)* y de desposesión, de desapropiación. Esta noción, de particular importancia en el pensamiento marxista, significa, pues, para Hegel, «una separación de aquellas cosas que su verdad exige que estén juntas». Mientras no lo logran, están desunidas, «alienadas», y como la desunión entraña frecuentemente enemistad, la «alienación», en un sentido más completo, quiere decir la separación que se vuelve hostilidad y, muchas veces, la desposesión que genera la esclavitud[42]. La «alienación» desaparece por la «reconciliación» *(Versöhnung)*, la «apropiación» *(Aneignung)*, la «reunión» *(Vereinigung)*. Bien entendido que esta unión, como ya indicábamos antes, significa para Hegel no una mera suma de dos elementos, sino una función tal *(Aufhebung)*, que hace pasar la realidad a un estadio superior y más perfecto. Una vez ahí, la síntesis se encuentra también negada, es decir, se hace tesis frente a otra antítesis y vuelve a comenzar el camino hacia arriba. Así camina la realidad (y el pensamiento) hasta llegar a la perfecta reconciliación de todo, hasta el Espíritu Absoluto.

Insistamos, para terminar esta breve exposición del método hegeliano, en que el paso de un término al otro indica solamente una relación muy general de dependencia, de condicionamiento, que puede, en absoluto, existir entre aspectos y elementos rigurosamente simultáneos. Más arriba hemos dado

véase FRANZ GRÉGOIRE, *Études hégéliennes* (Louvain 1958) p.65-98. Una interpretación que se tuvo mucho tiempo como clásica decía que Hegel rechaza el principio de contradicción. Nada más falso. Es más bien lo contrario; la dialéctica tiene por fin elevar, superar *(aufheben)* las contradicciones que existen en todo. Es precisamente porque hay contradicciones en toda la realidad por lo que es posible el movimiento y el progreso. Sobre la categoría de «contradicción» tal como se presenta en la *Lógica* de Hegel, véase ROGER VERNEAUX, *La catégorie hégélienne de contradiction:* Sapientia 100-102 (1971) 369-88.

[42] Parece que Hegel se ha inspirado para su concepto de «alienación» en la traducción hecha por Lutero de la carta de San Pablo a los Filipenses (2,5-12), donde se dice que Cristo, siendo igual a Dios, se vació de sí mismo (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) tomando condición de siervo, etc. Cf. EDMOND ORTIGUES, *Réflexions sur la théologie de Gaston Fessard:* Revue de Métaphysique et Morale (1961) 317; puede verse también G. ROHRMOSER, *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel* (París 1970). Para una matización más exacta de los términos hegelianos *Entäusserung* y *Entfremdung* y para las diferencias entre el concepto de alienación en Marx y en Hegel es indispensable el estudio de C. BOEY, S. I., *L'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de G. W. F. Hegel* (París 1970).

algunos ejemplos. El carácter sucesivo o no de la naturaleza de la realización depende, en los diversos casos, de la naturaleza de las nociones consideradas. En el dominio del espíritu, individual o colectivo, la realización temporal sucesiva es necesaria, pero en otros casos es indiferente a las nociones en juego que su realización sea sucesiva o simultánea. Por eso, sólo en un sentido restringido se puede decir que el método de Hegel sea un evolucionismo, si por evolucionismo se entiende un desarrollo sucesivo. Hegel habla de evolución en un sentido más amplio, en el de movimiento complementario y recíproco, sucesivo o no.

Hasta aquí el método dialéctico, tal como lo presenta Hegel. El sería, en sus hábiles manos, el poder mágico con que haría ver a discípulos y lectores asombrados con qué armonía acompasada y rítmica se desarrolla la Idea y la Realidad toda, de extremo a extremo, en un proceso fantástico.

Digamos ahora unas palabras sobre el contenido de este método, es decir, sobre el sistema mismo de Hegel, porque también muchas de sus piezas han pasado al sistema marxista.

Como quiera que se interprete el sistema de Hegel, hay que decir que es un panteísmo. Es decir, para Hegel existe un Absoluto único, fondo último de todas las cosas. Sea que Hegel vea todas las cosas como derivando necesariamente de ese Absoluto único, sea que las entienda como constituyendo ellas solas la realidad absolutamente necesaria—caben las dos interpretaciones—, una cosa es cierta: que, en su filosofía, el Absoluto y las cosas del mundo no son adecuadamente distintos, y eso basta para que se pueda hablar de panteísmo [43].

El Absoluto es Idea o Razón que, impulsado por un movimiento intrínseco a sí mismo—necesario o libre, es dudoso—, y dialéctico, en el sentido explicado, pone todas las cosas en la realidad. El mundo es una *explicatio* del Absoluto. El Absoluto no es, como en Fichte y Schelling, anterior o superior al yo y al mundo. No es la fuente de la que el yo y el mundo se derivan distinguiéndose. Hegel reprocha a Fichte y a Schelling el no haber eliminado todo rasgo de trascendencia.

43 Sobre las diversas interpretaciones de la Idea absoluta de Hegel puede verse el estudio de Franz Grégoire *Études hégéliennes* (Louvain, París 1958) p.140-220. Engels dirá de la Idea absoluta de Hegel que «lo único que tiene de absoluto es que [Hegel] no sabe decirnos nada de ella» *(Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* [Madrid 1968] p.16).

El Absoluto de Hegel no es una «sustancia», un ser acabado, sino un «sujeto», es decir, un movimiento; es el proceso y el progreso que la Idea realiza para la autoliberación del Espíritu, que no es otra cosa, para Hegel, que el Ser Absoluto en cuanto presente a sí mismo, en cuanto interiorización: «el Espíritu es el retorno a la identidad consigo mismo desde la exterioridad de la Naturaleza» [44].

En este proceso hay dos fases: En la primera, la Idea se da a sí misma un objeto, o, de otra manera, se pone a sí misma en forma de alteridad. Es la *Naturaleza*. Esta es, pues, un momento de la vida de la Idea, el momento en que se exterioriza; es la Idea misma, que extiende su unidad lógica y extratemporal en la multiplicidad del espacio y del tiempo; es la expresión externa de la vida divina de la Idea [45]. Y Hegel estudia en esta parte de su filosofía—la más pobre por sus frecuentes arbitrariedades—la mecánica, la física cualitativa y la orgánica o biológica, intentando hacer ver cómo la Naturaleza se eleva por sí misma de grado en grado, desde la pura exterioridad hacia la interioridad del espíritu [46]. Marx y Engels insistirán, bajo el influjo del materialismo feuerbachiano, en que la materia no es, como quiere Hegel, la exteriorización de la Idea, sino que la Idea es la interiorización de la materia. Será la inversión del sistema hegeliano.

Del sentido de la vida orgánica, culminante en el organismo humano, emerge la «conciencia individual» o subjetividad empírica, el *Espíritu* subjetivo. Con esto se inicia el retorno de la Idea a sí misma, el retorno de la Naturaleza hacia el Espíritu.

En su grado inferior, el Espíritu subjetivo confina con la Naturaleza, es alma natural. Tiene sensaciones, sentimientos, hábitos. En una segunda fase, el Espíritu toma conciencia y certeza de sí, una certeza racional que se desenvuelve a partir de las sensaciones, pasa por las percepciones, relaciona los datos y culmina en el entendimiento *(Verstand)*, que capta bajo

44 Cf. *Enzyklopädie der Wissenschaften*, ed. cit., p.227ss.

45 Obsérvese que se repite aquí la consideración romántica del liberalismo francés de ver la Naturaleza como algo divino, sólo que ahora expuesta en términos de filosofía germana. Sobre la influencia que la ideología de la Revolución francesa ha tenido en Hegel puede verse el estudio de JEAN HYPPOLITE *La signification de la Révolution Française dans la «Phénoménologie» de Hegel*, en *Études sur Marx et Hegel* (París 1965) p. 45-91. Existe también un estudio de J. RITTER, *Hegel et la Révolution Française* (París 1970).

46 Para la filosofía de la Naturaleza de Hegel, véase *Enzyklopädie der Wissenschaften, Die Philosophie der Natur*, ed. cit., p.145-230.

los cambios la permanencia de las leyes. El Espíritu aprehende los objetos no como extraños a él, sino como suyos, y se aprehende a sí mismo como sujeto. El tercer estadio es el de la razón *(Vernunft)*, que implica la asimilación de la universalidad en el «yo», certeza de que las determinaciones de la conciencia son tan objetivas, tan determinativas de las esencias de las cosas, que son sus propios pensamientos. Se alcanza aquí la conciencia de la profunda identidad del yo y del no-yo [47].

Pero el espíritu individual no es capaz de actuar plenamente la obra de realización de los fines de la razón y, por ello, tampoco su propia libertad. Su inteligencia es incierta en la determinación de esos fines, y limitado el poder de su voluntad para actuarles. La empresa es infinita, y el espíritu individual es finito. De ahí la necesidad que tiene la conciencia individual de participar en un *mundo ético*, en un mundo en el cual el Espíritu universal se ha objetivado en formas e instituciones superindividuales y potenciadoras de las energías del individuo. Estas formas, en concreto, son la familia, la sociedad civil y el Estado. Comienza ahora el proceso del *Espíritu objetivo*.

La conciencia individual debe regirse por la *moralidad*, es decir, por el reconocimiento del valor de la universalidad de la razón, que la lleva a subordinarse al deber. Pero la conciencia moral subjetiva no siempre es capaz de determinar y conocer el deber y el bien, y por ello deja un vastísimo campo al capricho y a la fantasía individual. El *derecho* es ya una «objetivación» de la libertad. Atiende a regular la conducta exterior de los individuos, a garantizar la libertad de todos, no penetra la interioridad de la vida individual, no intenta dominar las intenciones. De ahí que la conciencia individual deba estar siempre sometida a las objetivaciones superiores del Espíritu, que son la familia, la sociedad y el Estado. Sólo allí se crean los cometidos concretos de la actividad espiritual de un pueblo en un determinado momento histórico; sólo allí se forma aquella autoridad suprapersonal que es la norma de acción del espíritu de un pueblo, a la cual debe someterse siempre el individuo; sólo en esas comunidades suprapersonales encuentra el individuo la fuerza directriz para todas sus actividades espirituales, y sólo allí encuentra la verdadera li-

47 Véase *Enzyklopädie der Wissenschaften. Der subiective Geist*, ed. cit., p.231-280.

bertad. En esa aceptación consiste la moral social *(Sittlichkeit)*, a la que debe estar siempre subordinada la moral individual *(Moralität)*.

La más alta encarnación del Espíritu objetivo es el Estado. En él encuentran su razón de ser y su plenitud la familia y la sociedad civil. En él, la voluntad del individuo llega a ser verdaderamente libre; obedeciendo a las leyes, identifica sus fines particulares con el Espíritu universal, y así el Estado devuelve al individuo, que tiende siempre a ser su propio centro, a la vida universal. El individuo, aislado de la organización histórica que es el Estado, es una abstracción. El Estado no es una suma de voluntades individuales, sino un «espíritu vivo», la «razón encarnada», «el ingreso de Dios en el mundo». Por eso sus poderes sobre los individuos son ilimitados, y su irresponsabilidad, completa [48].

Por otra parte, el Estado y su Constitución deben ser expresión del «espíritu del pueblo» *(Volksgeist)*, y por eso, espontáneamente, los derechos y las voluntades individuales se confunden en la voluntad universal del Estado histórico. Las realizaciones de los diversos Estados constituyen la Historia. El alma de la Historia es la guerra. Gracias a ella entran en colisión los diversos Estados y se funden en la unidad suprema del «Espíritu del mundo». Este es el soberano de la Historia, que, de edad en edad, se encarna en esta o en aquella nación. Mientras un pueblo es su órgano, camina a la cabeza de la civilización, es su «pueblo elegido». Cuando pasa su

[48] Generalmente se ha admitido que la teoría política de Hegel es una exaltación del totalitarismo de Estado. Franz Grégoire, en su obra ya citada *Études hégéliennes* (c.4), interpreta la divinidad del Estado según Hegel de manera benévola y opina que la divinización del Estado es una semileyenda que se ha construido sobre el pensamiento de Hegel. Jacques Maritain, en su obra *La Philosophie Morale,* al estudiar a Hegel rechaza la interpretación benigna de Franz Grégoire. A su vez, éste le ha respondido en su artículo *L'État hégélienne est-il totalitaire?:* Revue Philosophique de Louvain 60 (1962) 244-253. Piensa el autor que, según Hegel, el Estado es fin último para los individuos, y el individuo, fin último para el Estado, aunque concede siempre una notable preponderancia al Estado. Admite también que los derechos del individuo no son efectivos más que en cuanto son reconocidos por el Estado. Acaso—continúa—Hegel buscó una síntesis entre el Estado antiguo, en el que el individuo era todo para el Estado, y el Estado liberal, en que el Estado es todo para el individuo. El estado hegeliano sería una síntesis en que Estado e individuo se ordenan mutuamente uno a otro, aunque con predominio manifiesto del Estado. Puede verse también BERNARD BOURGEOIS, *La pensée politique de Hegel* (París 1969). Sobre las actuales interpretaciones del pensamiento político de Hegel, cf. REMO BODEI, *Studi sul pensiero politico ed economico di Hegel nell'ultimo trentenio:* Rivista critica di Storia della Filosofia 27 (1972) 435-66.

hora, debe ceder su puesto a otro pueblo más joven. Toda guerra termina con la victoria del pueblo más digno, del que tiene en su mano el porvenir. La Historia del mundo es el tribunal del mundo. Por la guerra se conserva la salud ética de los pueblos, cobran vigor, caminan hacia la libertad. Donde no hay lucha, donde el ideal se pone en una felicidad sin pugnas, la Historia sólo presenta páginas en blanco. Y aunque individuos o pueblos luchen por intereses privados, del conflicto brota siempre el triunfo de la Idea universal. Es la astucia de la Razón[49].

Hegel tiene un concepto determinista de la Historia. El grande y misterioso «Espíritu objetivo» encarnado en esas supraindividuales y potentes fuerzas que son la sociedad y, sobre todo, el Estado, marcha inevitablemente en una dirección determinada, y a través de luchas y guerras acaba por eliminar a cuantos se le oponen y por realizarse según su destino. Marx tendrá una concepción semejante de la Historia. También para Marx, el sujeto de la Historia es la sociedad por encima de los individuos. Siempre han quedado en Marx los planteamientos hegelianos de que la sociedad es superior a los individuos y de que éstos deben someter su libertad subjetiva y su individualidad al todo social, que es quien marcha siempre hacia adelante, en una dirección predeterminada por un misterioso genio de la Historia. Las luchas y guerras de clases son el motor de la Historia. Esta desembocará un día en un término final: el paraíso comunista. Nada ni nadie podrá evitarlo.

El Espíritu objetivo, aun en sus relaciones más perfectas, es siempre finito. De ahí que en ninguna de sus manifestaciones se alcance el ideal de la plena libertad del Espíritu. El Espíritu no alcanza la eternidad e infinitud de su naturaleza si no es liberándose de todo límite, haciéndose *Espíritu absoluto,* que quiere decir, exactamente, libre de todo vínculo. Sólo en un mundo en el que no haya nada de objetivo, excepto el Espíritu como objeto de sí mismo, en su pura espiritualidad, sólo allí alcanza él la libertad más plena y más verdadera. Los grados de esta suprema autoliberación del Espíritu son el arte, la religión y la filosofía.

Por el arte, el Espíritu pone y contempla en cada objeto sensible su esencia absoluta. El infinito es intuido como fi-

[49] Véase *Enzyklopädie der Wissenschaften. Der obiective Geist,* ed. cit., p.281-300, y *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*

nito. En la religión se actúa la unidad del infinito y del finito, la unión íntima del alma con lo divino como fundamento de la realidad y de la vida universal. Pero esto se realiza en forma de sentimiento y de representaciones imaginarias, no en forma de pensamiento racional. La religión es la conciencia de la unión de lo finito y lo infinito, es la misma autoconciencia del Espíritu absoluto, pero vertida en imágenes, símbolos y sentimientos. De ahí que se imagine a Dios como trascendente, como que se revela al hombre, como que se encarna, como que redime al hombre, etc., etc. Hegel se esfuerza por mostrar cómo las varias religiones pueden ser ordenadas en una serie gradual que, de las formas más elementales, conduce dalécticamente a la religión más alta, el cristianismo. En el cristianismo se da la representación imaginativa más perfecta de Dios y de su identificación con los hombres y las cosas [50].

La verdad que en lo religioso se nos da bajo las formas de la fantasía, la alcanza la filosofía en su representación más perfecta, el concepto. La filosofía, pues, no quiere destruir la religión, sino sólo darnos como verdades racionales lo que el lenguaje dogmático religioso nos da como imágenes simbólicas. Con términos más modernos, diríamos que la filosofía pretende desmitologizar la religión, para quedarse sólo con el contenido racional encerrado en las imágenes y los mitos. En la filosofía es el Pensamiento eterno y absoluto el que se piensa a sí mismo; es la autoconciencia del Espíritu absoluto en la forma del pensamiento lógico, ahora sin límites y en libertad absoluta [51]. Es casi excusado hacer notar que la interpretación hegeliana de lo religioso es el mejor camino para el ateísmo. De hecho, de Hegel arrancan todas las críticas ra-

50 El pensamiento de Hegel sobre Jesucristo lo estudia CORNELIO FABRO, *Hegel e Cristo:* Sapientia 100-102 (1971) 323-34. También puede consultarse WOLFHART PANNENBERG, *La signification du Christianisme dans la Philosophie de Hegel:* Archives de Philosophie 33 (1970) 755-786.

51 *Enzyklopädie der Wissenschaften. Der absolute Geist,* ed. cit., p.301-310; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion,* ed. cit., Band 15 p.101-268. Sobre el pensamiento religioso de Hegel pueden verse RAYMOND VANCOURT, *La pensée religieuse de Hegel* (París 1965); H. NIEL, *De la médiation dans la Philosophie de Hegel* (París 1945); JEAN WAHL, *Le malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel* (París 1951²); GEORGES VAN RIET, *Le problème de Dieu chez Hegel: Athéisme ou Christianisme?:* Revue Philosophique de Louvain 63 (1965) 353-418. Pero la obra definitiva sobre el pensamiento religioso de Hegel es la de ALBERT CHAPELLE, *Hegel et la religion.* T.1: *La Problematique* (París 1964); t.2: *La dialectique* (París 1967); t.3: *Les textes théologiques de Hegel* (París 1967).

cionalistas a la religión en el siglo XIX, y de hecho el ateísmo de Marx nació del idealismo de Hegel [52].

Pero la filosofía se resuelve en la Historia de la Filosofía, porque, si el Espíritu y el pensamiento son proceso, movimiento, desarrollo, es decir, Historia, cada uno de los sistemas filosóficos que se han producido representa un momento necesario del Pensamiento eterno. Así, por un proceso dialéctico, el Pensamiento se ha ido desarrollando paso a paso a lo largo de veinticinco siglos, hasta desembocar en la filosofía absoluta, el idealismo absoluto hegeliano, que resume, completa y funda todos los sistemas del pasado en su verdad [53]. El idealismo absoluto no es una filosofía más, es la interpretación perfecta y acabada de la realidad en su ser más profundo, que es el ser ideal. El muestra cómo en el Espíritu absoluto se reconcilian todas las realidades, sean mentales, sean extramentales, porque «todo lo real es racional, y todo lo racional es real». El es el «saber absoluto», más allá del cual no hay nada. Todos los misterios quedan en él esclarecidos, racionalizados.

Así, la Idea absoluta vuelve a encontrarse a sí misma después de recorrer el largo camino de su reconciliación con la realidad. La fórmula que podría resumir todo el círculo sería: de la Idea absoluta a ella misma bajo la forma del Espíritu absoluto. Y ese Espíritu absoluto es mi propio espíritu en comunicación con los otros espíritus. Yo también comienzo por ver el resto de las cosas apartarse de mí y oponerse a mí, mostrarse incomprensibles, indeseables, hostiles; estar alienadas de mí; progresivamente se van dejando después comprender y querer, y retornan a mí, a medida que yo me comprendo a mí mismo y me quiero de verdad. Comprendiendo y queriendo esta dialéctica total, esta necesidad soberana que parte de mí para retornar a mí—porque yo soy un momento de la Idea absoluta, que sale de sí para retornar a sí—, llego a estar totalmente en ella y en mí, es decir, llego a ser totalmente libre.

El progreso, pues, de la Idea no se prosigue indefinidamente hacia un ideal indefinible. Tiende hacia un término último, definido en sí y definible para la filosofía. Por esta ma-

52 Cf. G. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes* (París 1959).

53 Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Begriff der Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Band 17 p.35-80.

nera de ver, Hegel se opone expresamente, y lo hace con mucha insistencia, a Fichte, a cuya filosofía llama filosofía del *Sollen,* de lo deseable, de la aspiración, de la tendencia de la humanidad hacia un término ideal inaccesible, no determinable; tendencia que sería, además, voluntarista y libre, no racional. Por el contrario, Hegel cree que la Idea crece en su evolución dialéctica hacia un término perfectamente definido en el que se realiza la perfecta reconciliación de ella con la realidad. Más aún, esa meta ya se ha alcanzado en lo esencial. Es la civilización germánica. En ella se ha logrado ya el cumplimiento de la libertad en la razón y por la razón. En lo político, la Monarquía constitucional prusiana; en lo religioso, el luteranismo, por su libertad espiritual y subjetiva y por su doctrina, que sintetiza lo familiar y lo político con lo religioso; y en filosofía, el idealismo absoluto, que por fin ha descubierto en qué consiste la racionalidad del Todo y cómo la razón humana lo puede aprehender adecuadamente por una actividad *a priori* perfectamente autónoma y libre de autoridades y de experiencias, significan la culminación del proceso dialéctico y la reconciliación perfecta de la Idea con lo Real.

Según todo lo expuesto, la filosofía de Hegel tiene dos mitades: el método y el sistema. En su obra están perfectamente fundidas, de manera que el método sirve al sistema y el sistema se acomoda al método, y ambas forman el impresionante proceso dialéctico de la Idea. Marx y Engels, su más íntimo colaborador, fundirían después, bajo la influencia de Feuerbach, la dialéctica con la materia, para dar origen al materialismo dialéctico e histórico. Para Marx, y sobre todo para Engels, no es la Idea la que se forma de elementos contradictorios, sino la Materia. El encuentro y la síntesis de esos elementos materiales es lo que produce el progreso. Las fases de tesis, antítesis y síntesis se verificarán ahora en la realidad material. La Materia no era una alienación de la Idea, sino la realidad radical y primera, y el pensamiento será el más logrado de sus momentos. Así la Idea volvía a la cabeza, y la Materia quedaba como absoluto. Escribe Marx en *El capital:* «No sólo es diferente en su base mi método dialéctico del hegeliano, sino que es exactamente su contrario. Para Hegel, el movimiento del pensamiento, personificado con el nombre de Idea, es el demiurgo de la realidad; lo real no es más que su manifestación exterior. Por el contrario, para mí el movimiento del pensamiento no es

más que el reflejo del movimiento real (material) traspuesto y traducido en el cerebro humano [...]. En él [Hegel] la dialéctica anda de cabeza; basta con volver a ponerla de pie para encontrar su fisonomía completamente natural»[54].

Al separar la dialéctica de la Idea, tuvieron otra intuición y otra intención. ¿Por qué pensar que lo ideal ya se ha realizado, como quiere Hegel? Si la dialéctica es siempre un método progresivo, seguirá aspirando siempre a nuevas síntesis. La Materia será más rica que la Idea y ofrecerá siempre nuevas posibilidades. Vuelve, pues, Marx, en algún sentido, a la filosofía fichteana del *Sollen* y concibe un movimiento siempre inacabado, en el que siempre surgen realidades inéditas. Acepta así la categoría hegeliana de contradicción y rechaza la de totalidad[55].

Con respecto al sistema de Hegel hay que decir lo siguiente: Es cierto que Marx rechaza la Idea absoluta como realidad radical, y con eso rechaza la base misma del sistema. Pero, sin embargo, no pocos de los grandes temas del idealismo absoluto se repetirán, de una o de otra manera, en el materialismo absoluto. Así, por ejemplo: la consideración de una única realidad radical—que ahora se llamará Materia—concebida como sujeto, es decir, en proceso autocinético

54 KARL MARX, *El capital* 1.3 sec.1 c.2 (Madrid 1967); t.2 p.417. Para un estudio más detallado, véase HENRI NIEL, *Dialectique hégélienne et dialectique marxiste:* Recherches de Philosophie II (1961) 225-35.

55 Engels escribe a este propósito: «El sistema de Hegel fue un aborto gigantesco, pero el último de su clase. En efecto, su filosofía seguía adoleciendo de una contradicción íntima incurable, pues mientras, de una parte, arrancaba como supuesto esencial de la concepción histórica según la cual la historia humana es un proceso de desarrollo que no puede, por naturaleza, encontrar remate intelectual en el descubrimiento de eso que llaman verdades absolutas, de la otra, se nos presentaba precisamente como suma y compendio de una de esas verdades absolutas. Un sistema universal y cerrado, definitivamente plasmado, en que pretende cifrarse la ciencia de la Naturaleza y de la Historia, es incompatible con las leyes de la dialéctica; lo cual no excluye, sino que, lejos de ello, implica que el conocimiento sistemático del mundo exterior, en su totalidad, pueda progresar gigantescamente de generación en generación» (F. ENGELS, *Anti-Dühring* [trad. esp., Madrid 1932] p.11). Hay que decir, sin embargo, que Marx, Engels y los marxistas vuelven a incurrir en la misma contradicción que Hegel, porque también ellos piensan que, instaurado el comunismo como régimen económico, social y político, ese término ya no será superado. Se puede preguntar si es que entonces el movimiento dialéctico de la realidad se habrá detenido, porque entonces estaríamos de nuevo en la categoría de «totalidad». En el pensamiento de Marx, la Idea queda también sustituida por la praxis; cf. K. BOEY, *Marx'breuk met Hegel,* Bijdragen (1972) 436-52. Sobre el tema se puede consultar también LOUIS ALTHUSSER, *Sur le rapport de Marx a Hegel,* en *Hegel et la pensée moderne;* seminario sobre Hegel dirigido por Jean Hyppolite en el Colegio de Francia (1967-1968) (París 1970).

y evolutivo de despliegue de posibilidades; la consideración de la Naturaleza como realidad alienada del hombre, como antítesis con la que debe llegar a una síntesis; la superioridad del Espíritu objetivo sobre el subjetivo, o sea, de lo universal sobre lo singular, de la sociedad sobre el individuo; la representación del Derecho como coactividad externa y su separación y prioridad sobre la Moral personal; la concepción de la Sociedad como manifestación suprema de la realidad humana que fundamenta la vida y la libertad de los individuos; el pensamiento de que la Historia es dialéctica y guerra y el de que el pueblo vencedor es el predestinado por el genio de la Historia; la visión de lo religioso como estadio de inferioridad y de alienación con respecto a lo racional; la esperanza de una reconciliación final y definitiva de los hombres y las cosas en un estadio paradisíaco, y cien otros planteamientos que formarán parte de la cosmovisión marxista, están tomados de aquel Hegel que fue el maestro indiscutido de todos los jóvenes alemanes de la primera mitad del siglo XIX y que influirá después como nadie en todo el pensamiento europeo. Zubiri ha escrito que «la madurez intelectual de Europa es Hegel» [56]. En realidad, toda la filosofía de Marx, como una gran parte de toda la filosofía del siglo XIX, es un diálogo continuo con Hegel [57].

56 XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1955[3]) p.209. Sobre las interpretaciones que da la actualmente llamada Escuela de Frankfurt, de los influjos de Hegel en Marx, véase W. KERN, *Hegel, Marx und die Frankfurter Schule:* Stimmen der Zeit 186 (1970) 217-233; ENRIQUE MENÉNDEZ UREÑA, *La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt:* Pensamiento 29 (1973) 175-95.

57 Louis Althusser, el conocido marxista estructuralista francés, escribe nada menos que esto: «Hablando propiamente—si se exceptúa el trabajo, aún escolar, de la Tesis doctoral—, salvo en el casi *último* texto de su período ideológico-filosófico [los *Manuscritos],* el joven Marx *no ha sido jamás hegeliano,* sino primero kantiano-fichteano, después feuerbachiano. La tesis, corrientemente extendida, del hegelianismo del joven Marx, en general, es, pues, un mito» (LOUIS ALTHUSSER, *Pour Marx* [París 1968] p.27). La proposición no puede ser más desconcertante. Concede Althusser que, en su Tesis doctoral (1841) y en los *Manuscritos* (1844), Marx es hegeliano. Los cuatro años de Berlín anteriores a la Tesis doctoral fueron de intenso estudio de Hegel y perteneció al círculo de hegelianos de izquierda. Habrá que contar, pues, con que, al menos, siete años ha sido hegeliano. Todo el hegelianismo, ¿le ha desaparecido después repentinamente? Hablando de *El capital,* escribe Lenin en los *Cuadernos Filosóficos:* «No se puede entender plenamente *El capital* de Marx, particularmente el c.1, sin haber estudiado y comprendido *toda* la *Lógica* de Hegel. Por tanto, ni un solo marxista ha comprendido a Marx, en medio siglo después de él» (LENIN, *Cahier sur la dialectique de Hegel* [París 1967] p.241).

2.4. La izquierda hegeliana y Ludwig Feuerbach

Hegel murió el 14 de noviembre de 1831, víctima del cólera. Para entonces su fama era inmensa. Su filosofía, aunque difícil y, en determinados momentos, sutil y hasta sibilina [58], sintetizaba tan armónica y tan especulativamente todo el espíritu de la filosofía alemana y del Romanticismo, que desplazó de momento a todas las otras. Hasta el gobierno prusiano la aceptaba como su filosofía oficial—no en vano apoyaba la supremacía del Estado—, y el ministro de Instrucción Pública y Culto, Altenstein, favorecía el acceso de los hegelianos a las principales cátedras de todas las universidades.

Pero dentro del mismo pensamiento hegeliano latía el germen que iba a hacer que sus discípulos se escindiesen en dos bandos. El sistema idealista era conservador y hasta reaccionario, porque defendía que la Idea se realizaba en plenitud en la cultura y en los pueblos germánicos. Eran ellos, pues, valores absolutos, y, si lo eran, detenían la marcha de la historia y de la cultura.

Por el contrario, el método dialéctico, que implica siempre la superación de dos términos en otro que, a su vez, es también negado y luego superado de nuevo, etc., es esencialmente revolucionario, lleva consigo una negación del presente y un progreso indefinido de la Historia, un cambio continuo, al cual no se le puede poner un término.

De ahí que ya hacia el año 1830 se advirtiese que, entre los discípulos de Hegel, había dos tendencias: una conservadora, ortodoxa diríamos, que seguía el sistema idealista y que, por lo mismo, defendía el cristianismo tradicional como religión, y la política, todavía muy autoritaria y feudal, del gobierno prusiano. Otra progresista, que, sin rechazar del todo el sistema, se atenía más que nada al método dialéctico y que era más liberal y hasta revolucionaria en política, y muy poco o nada religiosa. Pero no fueron motivos puramente filosóficos los que provocaron la escisión entre los discípulos de Hegel. Más bien fueron dos diversas actitudes ante lo religioso y ante

[58] Se cuenta que, en una ocasión, un discípulo le preguntó sobre una cierta formulación de su obra. Hegel respondió: «Cuando lo escribí fuimos dos los que lo entendimos: Dios y yo. Ahora me parece que sólo lo entiende Dios» (cit. apud. JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la Pensée* t.4 [París 1966] p.16-17).

lo político que ambas encontraron apoyo en Hegel. El ala conservadora se llamó derecha, y el ala progresista, izquierda hegeliana.

El ala izquierda, la que más importancia iba a tener en el pensamiento y en la acción, estaba formada por los que se llamaban a sí mismos «jóvenes hegelianos», que venían a continuar el movimiento de la «Joven Alemania». Como la política era todavía un terreno demasiado arriesgado en Prusia, los jóvenes hegelianos eligieron la religión como primer campo de combate [59].

Hegel había afirmado en su *Filosofía de la Religión* que religión y filosofía eran una misma cosa en su esencia, puesto que ambas eran la revelación del Absoluto, y que era únicamente una diferencia de forma lo que las separaba: la religión expresaba en símbolos lo que la filosofía expresaba como contenido racional y con fórmulas racionales. Los dogmas eran formulaciones simbólicas y sensibles de los conceptos fundamentales de la filosofía.

Fue David Strauss el primero que hizo una crítica profunda de la explicación de lo religioso dada por Hegel. En su *Vida de Jesús* (1835-1836) sostenía que no se podían reducir los dogmas a conceptos filosóficos sin destruir el carácter y el contenido de la religión. Consideraba que los relatos históricos del Evangelio no eran símbolos filosóficos, sino mitos que expresaban las aspiraciones profundas del pueblo judío. Lo religioso no era una representación simbólica de lo racional. Jesús no había tenido existencia histórica ni, como quería Hegel, había constituido la revelación del Espíritu divino, sino que era un mito que expresaba sólo un momento de esa revelación. Sólo la humanidad entera dará en el curso de su evolución una imagen completa de Dios. Con todo esto mostraba que, al lado de la verdad racional, existía una verdad histórica y mitológica que no coincidía necesariamente con aquélla y que, por lo mismo, tampoco eran idénticas evolu-

59 Sobre los discípulos de Hegel véanse *Die hegelsche Linke*. Texte, [...] «ausgewählt und eingeleitet von Carl Löwith» (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962), y *Die hegelsche Rechte*. Texte, [...] «ausgewählt und eingeleitet von Hermann Lübbe» (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962). Engels mismo explica la escisión de los discípulos de Hegel en el capítulo 1 de su obra *Ludwig Feuerbach*. Véase también AUGUSTE CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels* t.1 (París 1955) p.104-229; W. MOOG, *Hegel und die hegelsche Schule* (Munich 1930) (hay traducción española, Madrid 1931); MARIO ROSSI, *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana* (Madrid 1971); CLAUDIO CESA, *Studi sulla sinistra hegeliana* (Urbino 1972).

ción histórica y evolución racional. Además, al identificar a la humanidad con Dios, negaba Strauss la existencia de un principio superior al hombre, y así privaba al sistema hegeliano de una de sus apoyaturas más estables y conservadoras.

El combate y la polémica religiosa se encendieron y se continuaron con motivo de la *Vida de Jesús,* y fue con ocasión de esta polémica como los jóvenes hegelianos se sintieron unidos y polarizaron sus afanes alrededor de Strauss. Pero ellos querían ir más lejos. Les importaba combatir la religión, pero mucho más combatir la política conservadora y reaccionaria del Estado prusiano, que por lo demás, como ya hemos dicho, veía en la filosofía de Hegel su propia justificación. Pronto cayeron en la cuenta de que, en fuerza misma de la dialéctica, debía ser superado el Estado prusiano, conservador y feudal, por un Estado nuevo, liberal y progresista. Uno de los jóvenes hegelianos, A. von Cieszkowski, fue el primero en proponer en su obra *Prolegomena zur Historiophilosophie* (1838) una filosofía dialéctica del futuro, en la que ya se insinúa la necesidad de sobrepasar la política conservadora por una «praxis»—aparece aquí por primera vez esta palabra, que tanta importancia alcanzará en la obra de Marx—que colabore eficazmente en la historia del mundo. Cree que una primera expresión de esa acción se encuentra en el socialismo de Fourier.

Para defender sus ideas encontraron los jóvenes hegelianos un órgano en los *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* («Anales de Halle para la ciencia y el arte alemanes»), fundados en 1838 por Arnold Ruge y Theodor Echtermeyer con el fin de combatir al órgano conservador de los viejos hegelianos *Berlinere Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* («Anales berlineses de crítica científica»).

Entre jóvenes hegelianos, de un lado, y conservadores protestantes, de otro, se entablaron polémicas religiosas y políticas que no podemos historiar aquí. Los protestantes, mayoría absoluta en Prusia, seguían viendo el régimen prusiano como instrumento de defensa de la religión y de la fe protestante, y por ello se sentían doblemente atacados por los hegelianos de izquierda. Estos se reunían en el llamado *Doktorsklub* o Club de los Doctores, de Berlín [60]. Entre los asistentes a este Club, ninguno más destacado y más influyente entonces que

60 Traducimos *Club de los Doctores,* siguiendo a Cornu.

Bruno Bauer, íntimo amigo de Karl Marx, que también frecuentaba el Club de los Doctores. Bruno Bauer estaba dedicado a una crítica religiosa de la Biblia desde un punto de vista un tanto distinto del de Strauss, pero también liberal, racionalista y en diálogo con el maestro Hegel. Pronto su radicalismo liberal religioso le haría persona poco grata al Gobierno prusiano, y el ministro Altenstein le envió lejos, a la Universidad de Bonn, en el otoño de 1839. Ya en Bonn publicó dos obras: *Crítica de la historia evangélica de San Juan* (1840) y *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos y de San Juan* (1841-1842), en los que, además de su crítica racionalista de los Evangelios, desarrollaba una teoría nueva sobre la acción, que podríamos llamar precisamente *Filosofía crítica.* La Conciencia universal, piensa Bauer, tiene que desarrollar su esencia de manera cada vez más perfecta, en formas cada vez más altas; pero esto sólo lo puede hacer mediante la crítica, es decir, confrontando continuamente lo racional con lo real y eliminando de lo real los elementos irracionales. Sólo así se puede realizar un progreso dialéctico infinito de la Conciencia universal, y con ella del mundo. Se debía, pues, hacer una crítica de lo religioso y, mediante ella, se debía liberar al Estado, encarnación la más alta del espíritu, del compromiso religioso.

Esta doctrina crítica traducía a ideología las aspiraciones de la burguesía ilustrada de Alemania, influida por el espíritu francés, y venía a completar la filosofía de la acción de Cieszkowski. Daba además a la filosofía de Hegel un valor de criticismo radical que hacía de ella un arma revolucionaria; era la consagración de la dialéctica infinita y, por lo mismo, la ruina del sistema hegeliano; era la vuelta a la filosofía del *Sollen,* del deber ser, que Hegel había combatido siempre. Evidentemente que, realizada la crítica religiosa, quedaba el camino abierto a la crítica del sistema político. Los jóvenes hegelianos acogieron con entusiasmo la *Filosofía crítica* de Bauer y creyeron encontrar en ella el arma más eficaz para su acción. Uno de ellos, A. Ruge, fue el que dio a la lucha un marcado carácter político de oposición al Estado, pero siempre en forma de lucha intelectual esencialmente constituida por una crítica incesante de la realidad presente. Marx dedicará una obra entera, años adelante (1845), a combatir a sus viejos amigos, los hegelianos de izquierda, por esta filosofía que se mostrará especulativa e ineficaz en su lucha contra el autoritarismo reac-

cionario de Federico Guillermo IV de Prusia. La obra se titulará la *Sagrada Familia* (son los hegelianos de izquierda), o sea, *Crítica de la crítica crítica contra Bauer y consortes*.

Pero el acontecimiento más resonante desde la muerte de Hegel fue la aparición de la obra del más significativo e independiente de los hegelianos de izquierda, Ludwig Feuerbach, *La esencia del Cristianismo*. Ella iba a jugar un papel decisivo en el desarrollo y orientación de la izquierda hegeliana, y en concreto del pensamiento de Karl Marx. Esto nos obliga a detenernos para dar una síntesis de ella.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) había estudiado Teología protestante en Halle y Filosofía en Berlín con Hegel. Renunció a seguir una carrera de profesor universitario y prefirió vivir retirado en la aldea de Bruckberg, dedicado al estudio y a las publicaciones. El objeto central de sus meditaciones fue la Filosofía de la Religión. El año 1841 hizo aparecer su obra *Das Wesen des Christentums* («La esencia del Cristianismo»)[61]. Todos los universitarios alemanes —Marx y Engels entre ellos— la leyeron con entusiasmo. «Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro —escribe Engels— podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto, todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La Sagrada Familia*»[62]. Y Marx mismo escribe

61 Otras obras de Feuerbach son: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* («Reflexiones sobre la muerte y la inmortalidad») (1832), *Kritik der hegelschen Philosophie* («Crítica de la filosofía de Hegel») (1839), *Vorlaüfige Thesen zur Reform der Philosophie* («Tesis provisionales para la reforma de la filosofía») (1843), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* («Bases de la filosofía del futuro») (1844), *Das Wesen der Religion* («La esencia de la religión») (1845). También redactó algunos otros escritos que aparecen en la tercera edición de sus obras (1848-49) bajo el título *Erläuterung und Ergänzungen zum Wesen des Christentums* («Aclaración y complementos a *La esencia del Cristianismo*».) El año 1960 se ha hecho una nueva edición de obras completas de Feuerbach, reproducción de la realizada por Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl entre 1903-1911, en Fromman Verlag (Stuttgart-Bad Cannstatt).

62 FEDERICO ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana* (Madrid 1968) p.23. El artículo, generalmente atribuido a Marx, *Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach*, termina de la siguiente manera: «Y a vosotros, teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo: liberaos de los conceptos y prejuicios de la filosofía especulativa existente hasta hoy, si es que queréis a las cosas tal como son, es decir, a la *verdad*. Y no tenéis otro camino hacia la *verdad* y la *libertad* si no es a *través* del *arroyo de fuego* [Feuerbach]. Feuerbach es el *purgatorio* de la época actual». Ultimamente se ha creído que este artículo no es de Marx, sino del mismo Feuerbach. Cf. H. M. SASS, *Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes «Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach»:* Internationale Review of Social

al comienzo del primero de los *Manuscritos de 1844*: «Sólo de Feuerbach arranca la crítica *positiva* humanista y naturalista. Cuanto menos ruidoso, tanto más seguro, profundo, amplio y permanente es el efecto de los escritos *feuerbachianos*, los únicos, desde la *Lógica* y la *Fenomenología* de Hegel, en los que se contiene una revolución teórica real».

Ya desde 1838, Feuerbach había abandonado el idealismo de Hegel para pasarse al materialismo. Para Hegel, la Naturaleza no era sino la exteriorización, la alienación del Espíritu, que es el principio primero de todas las cosas. Pero, al espiritualizar lo real concreto, lo vacía de su sustancia y lo reduce a conceptos. Con ello queda cerrado al acceso a la Naturaleza, que es la fuente viva del espíritu. Hegel parte ya —critica Feuerbach—del pensamiento bajo la forma de otra cosa—la Naturaleza—. Con esto tiene una certeza del predominio del pensamiento sobre el conocimiento sensible. Pero late ahí un planteamiento ilegítimo. La filosofía debe explicar lo real, y lo real inmediato es la Naturaleza material cargada de misterios. El espíritu especulativo no hace sino soñar y planear por encima. El retorno a la Naturaleza es la única fuente de salvación[63]. Invertía así Feuerbach la metafísica de Hegel, fundada sobre el postulado de que lo verdaderamente real es la esencia ideal. Feuerbach decía que lo verdaderamente real es lo material y lo sensible; la Idea y lo «espiritual» son consecuencia de la materia. Feuerbach abandonaba el idealismo absoluto por el materialismo absoluto.

En *La esencia del Cristianismo* aplicaba este mismo principio, la necesidad de partir de la realidad concreta y no de la Idea, para el análisis del cristianismo. De ahí que no aborda su estudio, como Hegel, Strauss o Bauer, desde un punto de vista filosófico e histórico, sino desde el punto de vista antropológico. No le importa saber si la religión puede o no reducirse a la filosofía y cómo, ni si es o no la expresión mitológica de un pueblo. Con una actitud muy característica en los pensadores del siglo XVIII, que para conocer el valor de una

History 12 (1967) 108-19. En carta de 11 de agosto de 1844 escribe Marx a Feuerbach: «Usted ha proporcionado, no sé si intencionadamente, en estos escritos [*Bases de la Filosofía del futuro* y *La esencia de la fe según Lutero*] una fundamentación filosófica al socialismo, y también los comunistas han interpretado, en seguida, en este sentido estos trabajos». Esta carta está editada por WERNER SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx* (Berlín 1972) p.202.

[63] Sobre estos temas escribió también en los *Hallische Jahrbücher*, entre diciembre de 1838 y septiembre de 1839. Pueden verse citas y resúmenes en A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels* t.1 (1955) p.149-52.

idea se preguntaban por su origen, Feuerbach comienza por preguntarse por el origen psicológico de la idea religiosa. Y esto estudiado en el hombre como es, es decir, nada más que un ser de sensaciones y de sentimientos, y mediante un método de observación.

La tesis general de su libro será que Dios es el producto del hombre. No es Dios quien crea al hombre, sino exactamente al contrario, el hombre crea a Dios, proyectando en él su propia naturaleza idealizada [64]. A esta conclusión llega de la siguiente manera:

El espíritu del hombre tiende a pensar según las leyes de la razón; su voluntad, a obrar según las leyes de la conciencia, y su corazón se siente impulsado a amar a los demás hombres. Por otra parte, el hombre tiende a sustantificar estas tendencias y a personificarlas en un ser superior a él. Este ser—finge el hombre—sería el principio y origen de estas tendencias buenas. Además, al contacto con otros hombres y con el conjunto de la Humanidad, el hombre se encuentra limitado y pobre. Esto le conduce a concebir un ser superior que tendría todas las perfecciones humanas sin limitación ninguna, una ciencia infinita, un amor infinito. Cuando se siente impotente ante la Naturaleza, tiende a imaginarse un ser inmensamente más poderoso que él, que tendría el dominio total sobre las cosas, y que por ello es capaz de protegerle contra las fuerzas de la Naturaleza, mediante milagros si es necesario. De ahí las manifestaciones religiosas de oración, adoración y sacrificio. Así resulta que «la religión, al menos la cristiana, es la relación del hombre a sí mismo, o más exactamente a su esencia, pero a su esencia como si fuese otro ser. El ser divino no es otra cosa que la esencia humana, o mejor, la esencia del hombre liberada de los límites del hombre individual, es decir, real, corporal y objetivada, o sea, contemplada y honrada como si fuese otro ser distinto de él; todas las determinaciones del

64 *La esencia del Cristianismo* es una obra indigesta y grandilocuente. Demuestra que su autor se ha preocupado mucho del problema religioso y ha leído mucha bibliografía religiosa, pero ha carecido en absoluto de una metodología y de una hermenéutica. Con una enorme fecundidad verbal ha razonado desde presupuestos puramente subjetivos, siempre en busca de confirmaciones para una tesis preformada. El año 1968 se ha publicado por primera vez una traducción completa al francés, hecha y presentada por J. P. Ossier (Edit. Maspero, París). En español, el mejor estudio sobre el pensamiento de Feuerbach es el de MANUEL CABADA CASTRO, *Ateísmo piadoso y pre-marxismo de Ludwig Feuerbach* (en curso de impresión).

ser divino son determinaciones de la esencia humana»[65]. O, de otra manera, que «Dios es el espejo del hombre. Aquello que para el hombre tiene un valor esencial; aquello que para él es perfecto, excelente; aquello en lo que él encuentra un placer verdadero, eso y nada más es para él Dios»[66]. Para poder adorar las cualidades que sustantifica en Dios, el hombre, profundamente religioso, se las niega a sí mismo. O, para poder contemplar a Dios como absolutamente rico, se contempla a sí mismo como absolutamente pobre. Se estima nada, ignorancia, debilidad, pecado. Así, por humildad, acrecienta hasta el grado supremo la distancia entre Dios y él. Busca también la renuncia, porque sólo Dios merece ser feliz. El hombre religioso se esfuerza por no amarse a sí mismo y por no ser amado de las creaturas. No quiere amar más que a Dios, y a las creaturas sólo por Dios; «para enriquecer a Dios, el hombre se tiene que empobrecer a sí mismo; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada. No tiene necesidad de ser algo para sí mismo, puesto que todo lo que quita a sí mismo no queda perdido, sino conservado en Dios. El hombre tiene en Dios su propia esencia; ¿cómo podría tenerla en sí y para sí? Aquello de que el hombre se priva lo disfrutará de una manera mucho más elevada y más rica en Dios»[67].

Pero después de esta separación o «alienación» viene el acercamiento. En efecto, las cualidades que el hombre religioso se ha negado a sí mismo en favor de Dios, ahora se imagina que Dios se las devuelve libre y gratuitamente y centuplicadas. Dios hace ahora participar de su riqueza al creyente; Dios, y sobre todo el Dios hecho hombre de los cristianos, cura nuestra ignorancia con sus revelaciones, nuestra impotencia con sus milagros, nuestro pecado con su gracia. «La necesidad urgente del hombre—una necesidad que sigue siendo hoy la del espíritu religioso—es el fundamento de la encarnación. Por su clemencia, Dios se ha hecho hombre; [...] la necesidad humana, la miseria humana, han llegado a su corazón. La encarnación es una lágrima de la piedad divina»[68]. El hombre cree tener así cerca a Dios. A cambio de la renuncia que hace de sí mismo, es amado por Dios. A cambio de su humil-

65 *Das Wesen des Christentums*, Sämtliche Werke, Band 4 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1960) p.17.
66 *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p.78.
67 *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p.32.
68 *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p.61.

dad, será glorificado por Dios en el cielo. El creyente acepta la inmortalidad, en ella alcanzará su perfecta felicidad en su identificación con Dios: «En realidad no hay diferencia entre la vida absoluta pensada como Dios y la vida absoluta pensada como el cielo [...]; la creencia en la inmortalidad del hombre es la creencia en la divinidad del hombre, e inversamente, la creencia en Dios es creencia en la personalidad pura liberada de todos los límites, y por ello inmortal» [69]. O más claramente: «Lo mismo que Dios no es ninguna otra cosa que la esencia del hombre purificada de lo que puede significar límite o mal en el sentimiento o en el pensamiento, lo mismo el 'más allá' no es otra cosa que el 'aquí abajo' liberado de lo que aparece como límite o como mal» [70]. La inmortalidad feliz es la doctrina final de la religión, y la inmortalidad personal feliz es una doctrina característica del cristianismo.

En suma, que el origen psicológico y primero de la religión y de la fe es la tendencia del hombre a la felicidad completa, eterna y definitiva. Feuerbach analiza largamente los principales dogmas cristianos a esta luz: todos ellos son no otra cosa que expresión del deseo psicológico de superar los límites de la propia singularidad: «Dios es la personalidad pura, absoluta, liberada de todos los límites naturales; Dios es absolutamente lo que los individuos humanos deben ser, lo que serán; la creencia en Dios es, pues, la creencia del hombre en la infinidad y la verdad de su propia esencia; la esencia divina es la esencia humana pensada en su libertad y en su ilimitabilidad absolutas [...]; el hombre es el principio de la religión, el hombre es el punto medio de la religión, y el hombre es el fin de la religión» [71].

Supuesta esta concepción general de lo religioso como proyección imaginativa de lo subjetivo, que Feuerbach repite de mil maneras a lo largo de su libro, he aquí ahora algunas consecuencias que deduce de ella: El error fundamental de la religión es creer que Dios puede ser distinto del hombre, poseer una existencia sin él. En realidad, lo que hace el hombre religioso es dar a ese Dios fingido todo lo bueno que él y la humanidad tienen, se despoja a sí mismo y a la humanidad para enriquecer a Dios. Por eso la religión es para el hombre una desposesión, un alejamiento de sí mismo, es decir, una

69 *Das Wesen des Christentums,* ed. cit., p.208-209.
70 *Das Wesen des Christentums,* ed. cit., p.219.
71 *Das Wesen des Christentums,* ed. cit., p.222.

«alienación»: «Dios es la esencia más propia del hombre, la más subjetiva, esencia particularizada y aislada; por tanto, por sí mismo, el hombre no puede hacer nada, y, en consecuencia, todo bien viene de Dios. Cuanto más subjetivo y más humano es Dios, tanto más el hombre se aliena *(entäussert sich)*, en su propia subjetividad, en su humanidad, puesto que Dios, en sí y para sí, es su mismidad alienada» [72]. Dios como distintivo del hombre es imposible, y, por tanto, es un error y una alienación creerlo como tal.

Y si Dios no es más que una proyección de la naturaleza humana, ¿de qué me sirve la idea de un ser que me va a dar lo que ya tengo? Esa idea sólo tiene una ventaja sentimental, pero no es de ningún provecho ni para el entendimiento ni para la voluntad. Lo que a mí, individuo, me falta no es Dios quien tiene que dármelo, sino la Humanidad. La concordia de las inteligencias humanas me ofrece una regla de pensamiento, el juicio de los otros sobre mí me proporciona una regla de conducta y un estímulo para el bien. La Humanidad se basta a sí misma: «El concepto de divinidad es uno mismo con el concepto de humanidad. Todas las determinaciones divinas, todas las que hacen de Dios un Dios son determinaciones del género [...]; mi saber, mi voluntad, son limitados, pero mis limitaciones no son las de los otros para no hablar de la humanidad; lo que es pesado para mí, es ligero para otro; lo que en una época es imposible e incomprensible, en la época siguiente es posible y comprensible. Mi vida está ligada a un tiempo limitado, la de la Humanidad no. La historia de la Humanidad no es otra cosa que la victoria continua lograda sobre los límites que, en una época determinada, eran tenidos por límites de la Humanidad, y, por ello, como límites absolutos, insuperables. Pero el porvenir desvela siempre que los pretendidos límites del género no son sino los de los individuos» [73]. El progreso de la civilización (ciencia, arte, virtudes, justicia) se debe al esfuerzo humano y no a revelaciones o intervenciones divinas. Es, pues, la Humanidad, el género humano, la verdadera y la única divinidad.

La humildad del hombre religioso—continúa Feuerbach—no es sincera, puesto que no la cultiva sino para hacerse objeto de las atenciones particulares de Dios y, finalmente, para ser exaltado por El. ¿No es más sencillo y honesto honrarse

72 *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p.38.
73 *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p.183-84.

a sí mismo? Otro tanto se diga de la renuncia. El hombre religioso no quiere amarse a sí mismo para hacerse amar de Dios. ¿No es más sencillo y más sincero amarse a sí mismo? El hombre, pues, debe hacerse a sí mismo, más bien que esperar que le realice Dios, que no es otra cosa que el doble imaginario de sí mismo.

Pero es que, además, la actitud religiosa es gravemente perjudicial al hombre. Mientras arrastra sin cesar el interés del hombre hacia las realidades trascendentes y hacia la vida futura, con las que sueña y con las que se embriaga, le obliga a despreciar los valores naturales que requieren más esfuerzo, como son la ciencia, la cultura, etc. Incluso destruye el verdadero amor al prójimo, porque la religión hace de los otros un puro pretexto para amar a Dios y para hacerse recompensar por Él. Así la idea de Dios destruye al individuo y le hace hostil a los demás. De nuevo la religión aparece como alienación. He aquí cómo resume Feuerbach todo su pensamiento al final del libro: «Hemos demostrado que el contenido y el objetivo de la religión es totalmente humano; que el misterio de la teología es la antropología; el del ser divino, la esencia humana. La religión no tiene conciencia de lo humano de su contenido; más bien se opone a lo humano, o al menos no acepta que su contenido es humano. El punto necesario de inflexión de la Historia es esta confesión: que la conciencia de Dios no es otra cosa que la conciencia del género [...]; el hombre no puede pensar, presentir, imaginar, remitir, creer, querer, amar y honrar otra esencia absoluta, divina, sino la esencia humana [...]. Si la esencia del hombre es para él la esencia suprema, entonces prácticamente la ley suprema y primera debe ser el amor del hombre, *Homo homini deus est*» [74].

Hasta aquí la crítica religiosa de Feuerbach. Apenas es necesario explicar en qué está su equivocación. Fundamentalmente en que hace de una hipótesis una realidad. Podría ser eso y nada más que eso la religión; más aún, acaso en algunos individuos ha sido eso y nada más que eso. Pero de ahí no es lícito concluir afirmativamente el hecho universal: la religión, como tal, es eso y nada más que eso. *La esencia del Cristianismo* no aporta nunca una sola prueba de que el hecho

[74] *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p.325-26. El pensamiento de Feuerbach como plenitud de una teología secularizada está estudiado en la obra de MARCEL XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation* (París 1970).

religioso, como tal, consista en esa proyección externa de lo subjetivo, aunque lo afirma continuamente. Ni la puede aportar, porque la religión tiene un fundamento en la realidad misma. La indigencia humana, bajo cualquiera de sus aspectos, es efectivamente una llamada a lo absoluto, a lo divino. Pero no es lícito afirmar a continuación que entonces lo divino es una imaginación provocada por el deseo. La limitación de todo lo contingente y de lo humano es una base *real* que nos obliga a preguntarnos por el fundamento *real* del ser de todo lo contingente. Ya que, por definición, lo contingente *real* no tiene en sí su razón de ser, reclama un Absoluto *real* al que llamamos Dios. Ese Dios, como fundamento *real* de la persona humana, limitada y contingente, es también persona capaz de mantener relaciones personales con la persona humana, y ésta le debe una aceptación y una adoración por ser su fundamento. Eso es la religión. Y si esa relación es posible, se ve también como posible que el hombre se puede enriquecer y suprapersonalizar en el contacto personal con Dios, sin por ello sufrir alienación de ningún tipo. Más bien es lo contrario. Dios significa para el hombre una plenitud de bien, de seguridad, de sabiduría y de libertad verdaderas y realísimas. Si, por otro camino—que no es éste el momento de exponer—, sabemos que el hombre es espíritu inmortal, podemos con todo derecho fundir inmortalidad y vida en Dios. El anhelo humano de una vida inmortal en Dios es plenamente legítimo, y, rectamente entendido, no aparta al hombre de su tarea y de su esfuerzo por construir una humanidad y un mundo mejor; antes al contrario, le empuja a ello. Pero no podemos entrar aquí en una crítica amplia a Feuerbach [75].

Vista en su conjunto, la filosofía de Feuerbach—atendiendo ahora no sólo a *La esencia del Cristianismo*—significa una crítica a Hegel mucho más profunda que las realizadas por Strauss, Cieszkowski y Bauer y que inspirará muchos temas centrales de la ideología de Marx. Su punto de partida, como

[75] Sobre los fundamentos filosóficos de lo religioso, véase XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1955[3]) p.307-338; PAUL ORTEGAT, *Philosophie de la Religion*, 2 vols. (Louvain 1948); F. VAN STEENBERGHEN, *Dios oculto* (Madrid 1965). La concepción feuerbachiana de lo religioso viene en gran parte determinada por la religiosidad protestante. El concepto protestante de fe como acto absolutamente subjetivo que no se apoya en razones objetivamente válidas, porque el entendimiento dañado por el pecado original no puede conocer a Dios y su verdad, lleva a una concepción de Dios como creación de una fe subjetiva, y de ahí a concebir lo religioso como puro subjetivismo no hay más que un paso.

ya queda dicho, es exactamente el contrario de Hegel: donde Hegel decía Idea, Feuerbach dice Materia. La Materia es la realidad radical, la esencia misma del mundo, la única realidad de la que se hacen todas las cosas. La Idea o las ideas son productos de la materia, no al revés. Así el idealismo hegeliano queda reemplazado por una concepción materialista del mundo. La Idea de Hegel—piensa Feuerbach—es un sucedáneo del Dios de la Religión. Por eso cree que, si no se abandona la filosofía de Hegel, no se abandona la teología. Ciertamente que en la filosofía hegeliana el hombre no depende de un Dios personal—al menos así lo interpreta Feuerbach—que lo enriquece libremente, pero todavía depende de un Absoluto, en algún sentido distinto de él [76]. Para Feuerbach no hay más divinidad que el hombre mismo, y éste entendido como Humanidad, como conjunto del género humano; en otras palabras, la realidad perfecta es la Humanidad con sus realizaciones y sus inmensas posibilidades en la ciencia, en la cultura, en la filantropía. Feuerbach, pues, pone al hombre como el centro de toda la realidad. Su doctrina es un humanismo vago y sentimental, aunque—según él—no ateo, porque el verdadero teísmo es el antropocentrismo. Puesto que son cualidades humanas ilusoriamente objetivas las que el hombre religioso adora bajo el nombre de Dios, es al hombre al que en realidad adora sin saberlo [77].

Por esta crítica radical de la religión concebida como expresión de la alienación de la esencia humana, Feuerbach transforma un tanto, entre otras cosas, el carácter y el sentido del concepto hegeliano de alienación. Para Hegel, el concepto de «alienación» no siempre tiene un sentido peyorativo. Así, por ejemplo, cuando dice que la Naturaleza es una alienación de la Idea, quiere decir que la alienación es un acto creador por el cual la Idea absoluta exterioriza su esencia en la Naturaleza, la Idea se da a sí misma un otro con el cual, después, se va a reconciliar en una síntesis mucho más rica. En Feuerbach, por el contrario, la alienación está contemplada como un acto que despoja al hombre de su verdadera naturaleza y le hace

76 Sobre las relaciones entre la filosofía y la teología de Hegel según Feuerbach, véase *Erläuterung und Ergänzungen zum Wesen des Christentums*, Sämtliche Werke, Band 8 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1960) p.41-103.

77 Obsérvese qué cerca está también Feuerbach de la filosofía de la Ilustración francesa. Todo su pensamiento está influido por la ideología de la Enciclopedia.

extraño a sí mismo. Es en este sentido peyorativo en el que Marx utilizará generalmente el concepto de «alienación»[78].

Podemos sintetizar la influencia que Feuerbach ejerce en Marx en los siguientes temas generales: 1.° Por influencia de Feuerbach, Marx rompe con la epistemología *a priori* de Hegel en favor de un sensismo vagamente intelectualista, que jugará un papel tan importante en su concepción del materialismo. 2.° Rompe con la metafísica de Hegel, con la concepción de un Absoluto-Idea, para dar la primacía total a la Materia. 3.° Acepta toda la crítica de Feuerbach a la religión, por un lado, y al panteísmo idealista, por otro. Muchos textos de Marx, a este respecto, son idénticos a los de Feuerbach. 4.° Acepta el humanismo de Feuerbach entendido como divinización de la Humanidad. 5.° Acepta la dimensión social del hombre como constitutivo de su esencia[79].

78 Cf. AUGUSTE CORNU, *L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et K. Marx:* La Pensée n.17 (1948) 65-75; C. BOEY, *L'aliénations dans «La Phénoménologie de l'Esprit»* (París 1970); ISTVAN MESZAROS, *Marx's theory of aliénation* (London 1970).

79 Marx mismo ha sintetizado el juicio que le merecía la obra de Feuerbach de la siguiente manera: «Feuerbach es el único que tiene, respecto de la dialéctica hegeliana, una actitud *seria, crítica,* y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en ese terreno. En general, es el verdadero vencedor de la vieja filosofía. Lo grande de la aportación y la discreta sencillez con que Feuerbach lo da al mundo están en sorprendente contraste con el comportamiento contrario.

La gran hazaña de Feuerbach es:

1) La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que es, por tanto, tan condenable como aquélla y no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la alienación, del ser humano.

2) La fundación del *verdadero materialismo* y de la *ciencia real,* en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social del hombre al hombre el principio fundamental de la teoría.

3) En cuanto contrapuso a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo» *(Manuscritos. Economía y Filosofía* [Madrid 1968] p.183-84). Hacia el año 1845, Marx estudiaba intensamente economía política y preparaba una obra en dos volúmenes que se había de titular *Crítica de la Política y de la Economía Política.* El libro no llegó a ver la luz, pero su elaboración dio ocasión a Marx para que redactase desde su nueva visión pragmática de la realidad las llamadas *Tesis sobre Feuerbach.* Ellas no son sino once enunciados, casi aforísticos, que por contraposición al pensamiento de Feuerbach, con el que entonces rompía Marx, sintetizaban algunos de los principios fundamentales del materialismo dialéctico e histórico. Engels encontró el manuscrito de estas tesis en 1888, entre los papeles de Marx, y las publicó por estimarlas mucho. Louis Althusser ve en las *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología alemana,* que también es de esta época, los escritos que señalan la ruptura de Marx con su pasado kantiano-fichteano-feuerbachiano y el comienzo de la nueva época científico-económica de Marx. Según observa el mismo Althusser, justamente, la época en que los escritos de Marx acusan mayor influencia de Feuerbach son los de 1842-1845; cf. LOUIS ALTHUSSER, *Pour Marx* (París 1968) p.26-27.

Sin embargo, en su época de madurez Marx hará al pensamiento de Feuerbach importantes correcciones que podemos adelantar aquí:

1.º Feuerbach—piensa Marx—explica de manera insuficiente la alienación religiosa, porque no alcanza la causa más profunda del sentimiento humano de impotencia y desgracia, que es la alienación económica por causa de la propiedad privada. Marx inaugurará así la filosofía economista de la Historia que un día se llamará Materialismo histórico. 2.º Por lo tanto, el hombre no se liberará de la religión sólo por el camino de la crítica, sino por la transformación del régimen económico de propiedad privada—que siempre es injusto—en un régimen de propiedad común. En él, el hombre ya será plenamente bueno y feliz y no necesitará para nada del engaño religioso. Feuerbach comete el error de fiarse demasiado de la crítica especulativa y de creer que con la crítica se cambiaría el orden religioso y el político. Es el mismo error de Bruno Bauer y consortes. 3.º La crítica, pues, que es una forma de pensamiento «contemplativo», tiene que ir acompañada de la acción. Es la acción la que esclarece y da verdad al pensamiento. Acción es el trabajo sobre la materia y acción es la transformación de la sociedad. El mundo ya está «interpretado»; lo que hace falta es transformarlo. 4.º Para Feuerbach, el hombre es un individuo en sociedad, un individuo ligado a los otros hombres por vínculos naturales que derivan de la pertenencia a una misma especie. Pero para Marx, tales vínculos no valen más que para constituir una simple convivencia o coexistencia, pudiendo permanecer cada uno en busca de sus propios intereses individuales y pudiendo formar así una falsa sociedad, una sociedad burguesa. El vínculo que une y solidariza a los hombres entre sí—añadirá Marx—es la acción sobre la Naturaleza mediante las fuerzas de productividad y el trabajo, que está, en sí, orientado hacia el bien de todos, y que es el que crea las circunstancias sociales [80].

Por fin, digamos que Marx no ha sabido tomar de Feuerbach un elemento que hubiera elevado y potenciado mucho su pensamiento sobre el hombre, y que es esencial en la filo-

[80] Sobre las relaciones ideológicas entre Marx y Feuerbach escribe HENRY MOTTU, *La portée philosophique et théologique de la rupture de Marx avec Feuerbach:* Revue de Théologie et de Philosophie 2 (1969) 69-94; cf. también la obra del marxista alemán WERNER SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx* (Berlín 1972).

sofía de Feuerbach, a saber: la importancia del «tú» y del amor del otro para una relación dialogal y para una íntima intercomunicación que formase una verdadera comunidad social. Esto, que es un postulado fundamental del pensamiento social de Feuerbach, está ausente en la fría y económica construcción social marxista [81].

[81] He aquí cómo habla Engels, con sarcasmo, del pensamiento feuerbachiano sobre el amor: «Dicho en otros términos, la moral de Feuerbach está cortada a la medida de la actual sociedad capitalista, aunque su autor no lo quisiese ni lo sospechase. ¡Pero el amor...! Sí, el amor es en Feuerbach el dios maravilloso que ayuda a vencer siempre y en todas partes las dificultades de la vida práctica; y esto en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos. Con esto desaparece de su filosofía hasta el último residuo de su carácter revolucionario y volvemos a la vieja canción: Amaos los unos a los otros, abrazaos sin distinción de sexos ni de posición social. ¡Es la embriaguez de la reconciliación universal!» (*Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana* [Madrid 1968] p.51).

Capítulo 3

LA ECONOMIA POLITICA INGLESA

En marzo de 1844 aparecía en París el primero y único número de la revista *Deutsch-Französiche Jahrbücher* («Anales franco-alemanes»)[1]. Entre otros artículos se encontraban allí dos de Friedrich Engels, titulados *La situation en Angleterre* y *Esquisse d'une critique de l'Économie politique*. Apoyado sobre el amplio conocimiento que había adquirido de los economistas ingleses y de la organización económica inglesa durante su estancia en el sur de la isla, atacaba Engels duramente al sistema capitalista, que, al mismo tiempo que engendraba el aumento de la producción y la acumulación de las riquezas en pocas manos, provocaba también la depauperación creciente de las clases medias y aumentaba siempre el número de proletarios y su miseria. De ahí pasaba a una refutación completa de la Economía política burguesa, sobre todo desde el punto de vista histórico, y a la demostración de que el capitalismo tenía que desembocar necesariamente en el comunismo.

Karl Marx quedó muy profundamente impresionado por estos artículos, que más tarde calificará de «genial esbozo de una crítica de las categorías económicas»[2], y bajo su influencia tuvo la intuición próxima de que sólo podría comprender el significado y la evolución del sistema capitalista en el que vivía si comprendía el mecanismo de su economía; y la intuición de más alcance de que para explicar los fenómenos de cualquier sociedad civil era preciso conocer antes los factores económicos sobre los que estaba montada. Desde este momento se dedicó con enorme interés a la lectura detenida de los economistas[3]. Este será también el golpe de timón que

[1] Sobre todo el proceso de elaboración de esta revista véase A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels* t.2 (París 1958) p.229-338.

[2] Cf. *Contribución a la crítica de la Economía política*, Prefacio (Madrid 1970) p.38.

[3] Entre los autores que leyó entonces se encuentran J. B. Say, F. Skarbek,

orientará definitivamente a Marx hacia los problemas económicos, que hasta 1844 no había sabido estimar ni integrar en su ideología. En adelante, por el contrario, la importancia de estos factores crecerá en su apreciación de día en día y le llevará a coronar su producción ideológica con su obra definitiva, *El capital*. Ella es, sobre todo, la que le ha dado un puesto relevante en la historia de las ideas económicas. El estudio de la filosofía especulativa pasa desde entonces a segundo plano o es abandonado casi del todo. Marx se ha convertido de la filosofía a la economía.

Por eso, al estudiar los orígenes y las raíces del marxismo, se hace necesario dedicar un capítulo al estudio de la economía de la segunda mitad del siglo XVIII y del XIX, que es la que Marx y Engels han conocido, han criticado y han pretendido transformar.

3.1. El mercantilismo

Una de las fuerzas históricas que más eficazmente han contribuido a conformar la época contemporánea ha sido la llamada revolución industrial o económica, realizada en los últimos años del siglo XVIII y en los primeros del XIX. Si ha sido revolución, esto indica que en poco tiempo se ha verificado una grave transformación de las condiciones económicas e industriales de la sociedad. Pero también esta revolución, como todas, hunde sus raíces en una prehistoria que vamos a analizar brevemente.

Todavía a mediados del siglo XVIII, se puede decir que la estructura base de la economía social europea era, en gran parte, la medieval. Perseveraba en sus grandes líneas la configuración gremial de la sociedad. Grupos de familias tradicional y religiosamente dedicadas a un oficio determinado formaban los diversos gremios: panaderos, curtidores, plateros, albañiles, etc. Se agrupaban en calles o zonas determinadas de la ciudad y se regían por fueros y leyes a las que la costumbre, y a veces la autoridad del rey y hasta del papa, daban validez y fuerza. En la estructura interna había su escala jerárquica: aprendices, oficiales y maestros, y cada uno tenía unas reglas fijas que determinaban su trabajo, el tiempo que debían

D. Ricardo, J.-R. Mac Culloch, Destutt de Tracy, J. Landerdale, Fr. List, H.-F. Osiander, P. le Pesant de Boisguillebert, J. Law, E. Buret y otros.

dedicar a él, el salario, etc. Los productos se vendían en los mercados y en las ferias, y producían lo necesario para que la familia subsistiese y continuase la labor artesana.

Nada más ajeno a la estructura gremial de la sociedad que el afán racionalizado de ganancia. No se trabajaba para ganar dinero y mejorar las condiciones materiales de la propia vida, sino para vivir y mantenerse en el puesto en que Dios le había colocado a cada cual. Más aún, el ansia de lucro se condenaba por inmoral. En 1644, un pastor evangélico de Boston fulminaba desde el púlpito ciertos falsos principios comerciales, por ejemplo: «que una persona pueda vender todo lo más caro que le sea posible y comprar lo más barato que tenga ocasión; que un hombre que ha perdido géneros en un accidente marítimo, etc., pueda elevar el precio de los que aún le quedan; que pueda vender teniendo en cuenta el precio a que compró, aun cuando hubiera pagado mucho más de lo que valían los artículos» [4].

Por lo mismo, no existía la competencia ni el mercado concebido como pugna agresiva para vender más y con más ganancia. Ni siquiera estaba permitido producir más y mejor de lo reglamentado. Cuando en Inglaterra, en el siglo XVI, se inició la producción de tejidos en serie, los gremios textiles elevaron sus protestas al soberano, y Su Majestad prohibió aquellos talleres de doscientos telares. Allí mismo se ordena, en 1623, que un telar de medias de nueva y revolucionaria producción sea destruido, y cuando unos sastres se atreven a crear botones de paño, el gremio de botoneros apela al Gobierno, y éste castiga con multas a quienes fabriquen tales botones y a quienes los usen.

En el campo, el labrador vivía ligado en todo a su señor, que le permitía una cierta libertad en el uso de los bienes de la tierra. A cambio había de trabajar el suelo, pagar las rentas que el señor determinase y servirle en cuanto necesitaba, incluso en la prestación personal para la guerra.

No existía división alguna entre capital y trabajo, ni el alquiler de éste por aquél. El trabajo y el capital como entes abstractos, como «agentes» de producción, como factores decisivos de la economía de una sociedad, eran absolutamente impensables.

Sobre este fondo estructural es claro que han existido siem-

[4] Cit. en R. L. HEILBRONNER, *Los filósofos de la vida material* (Madrid-Méjico 1956) p.14.

pre, ya en la Edad Media y más en el Renacimiento, individuos aislados y a veces familias enteras de usureros, de comerciantes, de financieros, en el sentido moderno de la palabra [5]. Pero ellos eran excepción en el conjunto de la sociedad y, por lo general, eran mirados como «publicanos y pecadores». Los judíos han sabido ocupar frecuentemente estos puestos, que les han cargado de riquezas y de poderío económico, pero que les han hecho odiosos y aborrecidos del pueblo.

Sin embargo, lentamente, en medio de esta estructura medieval, se ha levantado, a partir del Renacimiento, un movimiento económico que se ha llamado *mercantilismo* y que es considerado como una primera anticipación del capitalismo moderno [6].

Poco a poco, a pesar de las exigencias de la moral cristiana, a pesar de las leyes y las costumbres, a pesar de las persecuciones de los gremios contra los innovadores, etc., se ha despertado en Europa, del siglo XVI al XVIII, un creciente interés por las riquezas y las ganancias. El descubrimiento de la brújula y del telescopio ha facilitado la navegación y el intercambio comercial por los mares [7]. Cuando los españoles descubren América creen haber descubierto el país del oro del que habla la Biblia [8], y navegantes españoles, portugueses, holandeses, ingle-

[5] Así, por ejemplo, la familia de los Fuggers (Fúcares) en Austria durante los siglos XV y XVI, propietarios de minas de oro y plata, que poseían concesiones comerciales y llegaron a acuñar su propia moneda y cuyo crédito era muy superior al de los reyes; o Jacques Coeur en la Francia del siglo XV, que exportaba a Oriente plata e importaba oro, que tuvo la concesión de las minas de la corona francesa, que prestaba dinero a Carlos VI al 50 por 100, que poseía siete navíos de alto bordo y 300 factorías en Famagusta, en Brujas y en Inglaterra, etc.

[6] Sobre el movimiento mercantilista pueden verse ELI F. HECKSCHER, *Mercantilism*, 2 vols. (London 1935); C. W. COLE, *Colbert and a century of French Mercantilism*, 2 vols. (New York 1938); P. HARSIN, *Les doctrines monétaires et financières en France du XVIe au XVIIIe siècle* (París 1928); E. LIPSON, *The economic history of England* vol.2 y 3; *The age of mercantilism* (London 1931); H. BAUDRILLART, *Bodin et son temps; tableau des théories politiques et des idées économiques au XVI siècle* (París 1853, reedición Aalen 1964); E. A. J. JOHNSON, *The Predecessors of Adam Smith* (London 1937); J. G. VAN DILLEN, *The History of the Principal Public Banks* (La Haya 1934); L. B. PACKARD, *The Commercial Revolution, 1400-1776* (New York 1927); J. VINER, *Studies in the theory of international trade* (New York 1937); G. S. STIGLER, *Essays in the History of Economics* (Chicago 1965); y las obras más generales: J. M. KULISCHER, *Allgemeine Wirtschaftgeschichte* vol.2 (Berlín 1954); H. HEATON, *Histoire économique de l'Europe* (París 1950); W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, 4.ª ed. (München 1921).

[7] En la era precapitalista se realizaron ya algunos importantes inventos: v.c., la prensa de imprimir, el papel, el molino de viento, el reloj mecánico, los mapas de navegación, etc., etc. Se podría decir que se inventó la misma idea de inventar.

[8] Gén 2,12; sobre el interés de Colón en descubrir el país del oro al que

ses y franceses se lanzan por todos los mares en busca de aquel metal del que escribía Cristóbal Colón: «Cosa maravillosa es el oro, aquel que lo posee es señor de todo lo que desea. Con el oro se puede incluso llevar almas al cielo». Los reyes europeos, que desde el siglo XV están creando las grandes y fuertes unidades nacionales, intuyen que para consolidar el nuevo tipo de Estado, para engrandecerle, para defenderle, necesitan oro y plata [9]. Por eso los Estados comienzan a ejercer una protección intensa y cercana sobre el comercio. Los que son dueños de yacimientos de oro y plata—como España—harán que estos metales vengan a la metrópoli. Los otros, como Inglaterra, Holanda o Francia, para no quedarse atrás, lo robarán por medio de sus piratas, y favorecerán la explotación comercial e industrial como un medio más de adquirir los metales preciosos. El Estado, en uno y otro caso, comenzará a ser el poder dirigente de la economía y regulador de la balanza comercial de exportación e importación. Además, reglamenta el comercio interior, estimula las ferias, protege la producción mediante leyes aduaneras, etc. Así, bajo la protección estatal han surgido también las grandes compañías comerciales. Ya en 1554, la Compañía de Moscovia, en Francia; en 1602, la Compañía de las Indias Orientales, en Holanda, que monta factorías en las islas del Pacífico; en 1621, la de las Indias Occidentales; los ingleses fundan en 1607 la Compañía de Londres para la explotación de los metales preciosos americanos, y otras muchas. El Estado no sólo favorece la creación de estas Compañías, sino que las protege con sus soldados y sus cañones. Como estas Compañías necesitan grandes capitales, se fija la financiación de ellas mediante la emisión de acciones, y así se constituirían las primeras Sociedades Anónimas. En 1718, un aventurero, John Law, organiza en Francia la Compañía del Mississippi, que vendía acciones para una empresa que explotaría las montañas de oro de América. Hubo puñaladas y asesinatos por conseguir las acciones, y se lograron fortunas milagrosas. Camarero hubo que reunió treinta millones de libras.

Todo este movimiento, a medida que iba cobrando ampli-

hace referencia el Génesis, véase la obra de SALVADOR DE MADARIAGA, *Cristóbal Colón*.

[9] La unidad de Inglaterra se realiza en el reinado de Enrique VII (1485-1509), la de Francia a partir del reinado de Luis XI (1461-1483), la de España en 1469 con el matrimonio de los Reyes Católicos. Los Países Bajos se hacen independientes en 1609.

tud y volumen, buscaba estabilidad. De ahí la fundación de las llamadas colonias, es decir, la conquista de tierras vírgenes, ricas en metales y en productos nuevos—tabaco, cacao, café, etcétera—, y la creación allí de poblaciones de explotadores y mercaderes protegidos por gobernadores y soldados. Poco a poco se habían colonizado las costas de Africa y las de Asia, y después se colonizaron las de toda América. Colonización que se llevó a cabo con fines exclusivamente lucrativos y no de culturización y predicación religiosa, si se exceptúa el caso de España y Portugal. Inglaterra, Francia y Holanda emprendieron entonces el comercio más infame de toda la historia: el de los hombres negros de Africa, para su utilización como energía productora. La historiografía nos narra las innumerables guerras y combates entre las naciones europeas, provocadas, en gran parte, por la ambición colonizadora o por motivos de política comercial [10].

En las metrópolis, por su parte, se crean ya en el siglo XVII, aunque tímidamente, concentraciones industriales, sobre todo en la rama de los tejidos, y también los primeros almacenes, los primeros distribuidores y los primeros intermediarios.

Esta transformación económica ha provocado lentamente en Europa todo un clima nuevo. Hacia principios del siglo XVIII, aunque se mantenían aún como básicas ciertas formas gremiales de la Edad Media, como hemos dicho, existía ya en el ambiente—cosa impensable dos siglos antes—un afán calculado de lucro, de ganancia y de oro, la persuasión de que a las riquezas se llega por el comercio y la audacia, la ausencia de escrúpulos morales y religiosos en lo que toca al provecho económico, la estima creciente del adinerado más que del noble, porque estaba ya presente por doquiera el fenómeno del rico burgués y del aristócrata pobre y envilecido; es decir, que había hecho su aparición en Europa el *homo oeconomicus,* un hombre que somete y condiciona su vida y su praxis a la ganancia racionalizada de dinero, y eso sin límite. Por ahora no eran más que individuos aislados, aunque cada vez más numerosos. Pronto sería la sociedad entera la que quedaría montada sobre los mismos supuestos económicos. Entonces se habrá

[10] La guerra entre los Estados es la situación normal. De 1494 a 1559 hay casi todos los años una guerra, al menos, en Europa. En todo el siglo XVII hay sólo siete años de paz completa. Inglaterra está en guerra ininterrumpida durante cincuenta y nueve años, entre 1656 y 1715.

creado la sociedad burguesa y capitalista que Marx conoció y criticó, no sin razón en muchos casos.

Un movimiento como éste, que nacía con tanto vigor, tuvo necesariamente sus teorizantes ya desde el siglo XVI, aunque ellos no han sido más que tímidos e imperfectos precursores de los grandes ideólogos socio-económicos del siglo XVIII [11]. La contextura ideológica del mercantilismo era, como se deduce de lo ya dicho, aproximadamente así: La riqueza es el objetivo de la vida social. La riqueza que es, sobre todo, el oro y la plata; se alcanza por el comercio y las manufacturas, y éstos por el desarrollo de las exportaciones. La condición de dicho desarrollo es la abundancia de hombres en el mercado de trabajo y la posibilidad de obtener dinero mediante préstamos. El Estado debe procurar esta abundancia y esta posibilidad, porque sólo así podrá también él engrandecerse, ampliar su poder y mantener las guerras. Lo que es bueno para los comerciantes, es bueno para el Estado. Así la finalidad del Estado y la de los comerciantes e industriales coinciden. Los mercantilistas son favorables al aumento de la población de un país, porque esto facilita el trabajo abundante y a bajo precio. Los salarios bajos y la pobreza de los trabajadores no sólo aumentan los beneficios de los mercaderes e industriales, sino que obligan al pueblo a trabajar más [12]. De ahí que concluya, por ejemplo, Sir Wil-

[11] Los tratadistas y obras principales de las nuevas teorías económicas han sido, en Inglaterra: JOHN HALES (s.XVI), *A Discourse of the Commonwealt of this realm of England;* JOSIAH CHILD, *Brief observations concerning trade and the interest of Money* (1668), *Observations upon the United Provinces of Netherlands* (1672); BERNARD DE MANDEVILLE, *Fable of the Bees* (1705); THOMAS MUN, *England Treasure by Foreing Trade* (1664); GREGORY KING, *An Essay upon probable Methods of making a People Gainers in the Balance of Trade* (1669); WILLIAM PETTY, *A treatise of taxes and contributions* (1662), *Political arithmetic* (1690). En Francia: JEAN BODIN, *Six livres de la République* (1576); BARTHÉLEMY LAFFEMAS, *Règlement général pour dresser les manufactures en ce royaume* (1596); ANTOINE DE MONTCHRESTIEN, *Traité d'Économie politique* (1616); fue en esta obra donde por primera vez se usó el apelativo de *Economía política* para designar aquella rama del arte de gobernar que tiende a procurar a la nación la prosperidad material; GERARD MALYNES, *Lex Mercatoria* (1622). Los mercantilistas italianos más célebres son: BOTERO (1540-1617), secretario del príncipe Carlos Borromeo, y ANTONIO SERRA, médico calabrés que publica en 1641 una obra titulada *Breve trattato delle cause que possono fare abbundare li regni d'oro et argento dove non sono miniere.* Entre los mercantilistas españoles podemos citar a ORTIZ, quien publica en 1588 una *Memoria al rey para impedir la salida del oro.*

[12] De hecho, la población europea ha crecido, y más ha crecido la población de los desheredados y vagabundos. En Inglaterra, por ejemplo, al pasar muchas tierras de la nobleza, que se arruinaba por la pérdida del valor de la moneda, a manos de burgueses, se incrementa mucho la cría de las ovejas para la exportación de la lana. Las tierras son convertidas en pastizales. El Parlamento concede a los propietarios el derecho a comprar los bienes comunales y a vallarlos.

liam Petty (1623-1687) que, aun en años de buenas cosechas, el precio del trigo se debe mantener alto para evitar que los trabajadores puedan alimentarse con demasiada facilidad y luego se nieguen a trabajar [13]. Y para acostumbrarles al trabajo y evitar que se aficionen a la ociosidad, es preciso obligarles a trabajar desde niños, porque—dirá nada menos que Colbert, el gran ministro de finanzas de Luis XIV—«la ociosidad de los primeros años es la causa de los desórdenes del resto de la vida». El daba trabajo en sus manufacturas a niños de seis años [14]. Por lo que hace a la importancia de la moneda en la doctrina mercantilista, basta decir que el desarrollo del comercio exigía el desarrollo de la masa monetaria en circulación, y, después de Jean Bodin (1530-1596), se ha admitido que el poder adquisitivo de las monedas de oro y de plata es inversamente proporcional a la cantidad de oro y plata existente en un país [15]. Sin embargo, son favorables a la abundancia de estos metales, porque si hay mucho dinero en circulación es más fácil obtener préstamos y, por consiguiente, realizar negocios lucrativos. El Estado debe también procurar esta abundancia de moneda y, para ello, favorecer la exportación, que enriquece a los comerciantes. Cuanto mayor sea la afluencia de moneda a una nación, mayor facilidad tendrá también el Estado de constituir reservas monetarias para sostener su política y sus gastos de guerras y colonizaciones. He aquí otro aspecto en el que ya entonces se creía que coincidían los intereses del Estado y de la burguesía.

Como se puede observar, en el mercantilismo aparecen ya las grandes directrices de lo que será el capitalismo posterior, con el que tendrán que habérselas Karl Marx y Friedrich Engels. Se observan ya los grandes peligros de alienación humana por el fetichismo de la mercancía, por la explotación sistemática del hombre por el hombre, por los salarios de hambre y el trabajo

Una ingente multitud de pequeños campesinos se quedan sin recursos y se convierten en los primeros «proletarios». La reina Isabel, al volver de uno de sus viajes por el Reino, exclama: «No he visto sino pobres por todas partes».

13 Cf. HENRI DENIS, *Historia del pensamiento económico* (Barcelona 1970) p.98. Los mercantilistas se pronuncian también a veces contra la educación del pueblo, porque podría llevar a la disminución de la mano de obra.

14 Cf. H. DENIS, o.c., p.98.

15 De hecho, entre 1462 y 1602, el poder adquisitivo de la moneda en Francia se reduce en un 80 por 100, con el perjuicio consiguiente para las clases débiles, y también para la nobleza, que vivía de las rentas fijadas en dinero para períodos largos y a veces a perpetuidad. La burguesía adquiere entonces terrenos y se mezcla con la aristocracia.

de los niños; se inicia el maridaje de Estado y capital, se provocan las guerras por motivos económicos y, por lo mismo, la identificación de intereses estratégicos e intereses mercantiles, etcétera. Al mismo tiempo se dan motivos para la sospecha—que tanto desarrollará Marx—de que, en una sociedad, toda su cultura y sus clases no son sino fenómenos externos de una infraestructura económica profunda; como si dijéramos, de un subconsciente económico.

¿Ha contribuido también a la conformación del «espíritu capitalista», durante la época del mercantilismo, la ética religiosa protestante? Esa es la conocida tesis de Max Weber, que ha provocado toda una polémica [16]. Según el célebre sociólogo alemán, el espíritu del capitalismo moderno, que se puede caracterizar como «la búsqueda racional y sistemática del beneficio por el ejercicio de una profesión», tendría sus raíces en la ética protestante, aunque no solamente en ella.

Lutero ha dado un sentido original y absolutamente nuevo a la *vocación religiosa* (Beruf) del hombre. Ya no es una llamada a seguir los consejos evangélicos en la vida contemplativa o en la vida mendicante—ambas las aborrecía—, sino cumplir el deber en los negocios seculares. Esa es la actividad moral más alta y más agradable a Dios que el hombre puede realizar aquí abajo. Pero no ha sido el luteranismo el que más ha impulsado esta idea, que quedaba contrarrestada con la de que las obras no sirven de nada en orden a la justificación ante Dios. Ha sido el calvinismo, tan influyente en el centro de Europa y en Inglaterra—y luego en Estados Unidos—, sobre todo bajo la variante del puritanismo, quien más ha contribuido a crear el espíritu capitalista. Para Calvino, y más aún para los calvinistas, la predestinación es un decreto absoluto e irrevocable de Dios, que no depende para nada de las obras humanas. Dios, porque quiere, destina a unos a la condenación eterna y a otros a la salvación eterna. Es inevitable que los hombres busquen alguna señal para conocer su estado de pecado o de gracia ante Dios, del que depende su suerte eterna. Este estado de gracia no podía ser conocido por el sacramento de la confesión—que era tenido por nulo y por mágico—, ni por las obras salutares—que no existen—, sino únicamente por

[16] Cf. MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Tübingen 1904-1905). Hemos utilizado la traducción francesa, *L'éthique protestante et l'esprit du Capitalisme* (Plon, París 1967), porque es traducción de una reedición de 1947, y porque en ella se recogen las respuestas de Max Weber a sus interlocutores.

una conducta tal en el trabajo secular y temporal que obtenga éxitos. El éxito en el trabajo significa la gloria de Dios. Si un hombre obtiene la prosperidad, es que Dios aprueba y bendice su trabajo y, por tanto, que le es agradable. Esto le da la certeza de la gracia. Ningún pecado mayor, por otra parte, que dejar los bienes de la tierra en reposo y emperezar en el ocio. Porque es la actividad lo que acrecienta la gloria de Dios. La repugnancia al trabajo es un síntoma de la ausencia de la gracia. La creación de riquezas por el trabajo es una glorificación de Dios: «Trabajad, pues, por ser ricos para Dios, no para la carne y el pecado», decía el calvinista Baxter. Porque no se trata de consumir, sino de acumular riquezas. La Biblia, tan manejada por los protestantes, narra muchos casos en los que los puritanos creían encontrar una confirmación a la idea de que Dios retribuye con bienes temporales a sus amigos. Así ha nacido un *ethos* específicamente burgués del trabajo: el cuidado de aumentar continua y racionalmente las riquezas, el disfrute pacífico de ellas, una conciencia moral irreprochable, y la alegría de sentirse bendecido por Dios y predestinado a la vida eterna. Al mismo tiempo quedaba claro que el reparto desigual de los bienes de este mundo respondía a un decreto especial de Dios, que persigue fines a nosotros escondidos.

Se pueden discutir y se han discutido los puntos de vista de Max Weber. Werner Sombart ha rechazado la tesis de Weber y ha creído que más importante que la ética protestante para la creación del espíritu capitalista ha sido el racionalismo filosófico y el judaísmo [17]; Thornstein Veblen ha subrayado el valor intuitivo de la raza anglosajona [18]; Tawney y Sée han creído que el espíritu capitalista es anterior a la Reforma y que se debe en parte al catolicismo [19]; Amintore Fanfani opina también que el capitalismo ha nacido en el seno del catolicismo, aunque sin relación con su doctrina y en contra de su moral [20], etc. Pero no parece que se pueda rechazar en absoluto la idea de una peculiar influencia de la ética protestante, tal como se ha dado en el calvinismo y en otras sectas: purita-

17 WERNER SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, 4.ª ed. (München 1921); *Die Iuden und das Wirtschaftsleben* (München und Leipzig 1911).

18 THORNSTEIN VEBLEN, *The Theory of Bussiness Enterprise* (New York 1904).

19 R. H. TAWNEY, *La religión en el orto del Capitalismo* (Madrid 1936); H. SEE, *Les origines du Capitalisme moderne* (París 1926).

20 AMINTORE FANFANI, *Protestantismo y Catolicismo en los orígenes del Capitalismo* (Madrid 1955).

nos, metodistas, cuáqueros, etc., pues el hecho es que ha sido en los países luteranos, calvinistas, puritanos, cuya religiosidad absorbía a los individuos hasta un extremo del que difícilmente nos damos ahora perfecta cuenta, donde ha cristalizado el espíritu capitalista y donde se ha estructurado en formas definitivas y universales. Esto no quiere decir, naturalmente, que esta influencia sea la única determinante del espíritu capitalista, ni que los fundadores y dirigentes de estas religiones hayan tenido como fin de sus movimientos la creación de riquezas. Buscaban la salvación de las almas. Pero de sus doctrinas, como tantas veces ha ocurrido, se siguieron unas consecuencias que ellos no alcanzaron a prever.

3.2. **La fisiocracia**

¿Era cierto que las riquezas de un país y de un Estado quedaban constituidas por la cantidad de oro y plata que se almacenara dentro de sus fronteras? Esto habían creído los mercantilistas y, tras ellos, los gobernantes de las naciones. Pero he aquí que, cuando subía la marea mercantilista, un grupo de pensadores nada comunes entró en la escena pública para contradecir las doctrinas y los hechos mercantilistas. Se llamaron a sí mismos *fisiócratas,* como si quisieran decir que ellos venían a salir en defensa de las fuerzas productivas de la Naturaleza, de la fecunda y plurivalente madre Naturaleza, que producía, sí, metales preciosos, pero además otros dones más necesarios al hombre.

Llegaban, pues, en el momento más oportuno: A mediados del siglo XVIII, Francia pasaba por un verdadero desastre económico. La producción agrícola era cada vez más deficiente, el comercio estaba arruinado por la guerra marítima, el crédito público por los suelos, el sistema fiscal resultaba ineficaz. Luis XV y sus ministros se sentían desbordados e impotentes ante la ruina. De ahí que los nuevos teorizantes de la economía hayan atraído todo el interés como posibles redentores de la situación. Sus escritos les han merecido el apelativo de *fundadores* de la ciencia económico-social moderna, porque han sido los primeros que han tenido una concepción total de la economía como conjunto de principios universales y necesarios, y ellos son los que han abierto un camino de estudio y reflexión por el que marcharían después los economistas clásicos.

El fundador y jefe reconocido de esta primera escuela de economistas fue Françoise Quesnay (1694-1774), nacido en Versalles de una familia burguesa campesina, y que llegó a ser médico de Luis XV y de la Pompadour. Había colaborado en la *Enciclopedia* con la redacción de los artículos sobre *Cereales* («Grains»), *Colonos* («Fermiers»). En 1758 publicó la obra que le hizo célebre, *Tableau économique,* y en 1760, las *Maximes générales du gouvernement économique*[21]. Otros escritores se hicieron adeptos de las doctrinas de Quesnay, ampliaron sus puntos de vista y así se constituyó una verdera escuela economista[22].

[21] Escribió además otras obras de menor importancia y algunos artículos, entre los que destacan *Analyse du gouvernement des Incas du Perou* (1767) y *Despotisme de la Chine.* La mejor edición de las obras de Quesnay es la publicada por el profesor ONCKEN, *Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay* (París-Frankfurt 1888). Luis XV estimó mucho a Quesnay y se deleitaba con su conversación. La edición de lujo de su *Tableau économique* se imprimió en Versalles—en cuyo palacio se alojaba Quesnay—, bajo la inspección personal del monarca, el cual, según dicen, corregía las pruebas de imprenta. Las habitaciones de Quesnay eran el lugar de reunión de Diderot, D'Alembert, Duclos, Helvetius, Marmontel, Buffon, Mirabeau, Turgot, Lavoisier, Condorcet, etc. Además de la bibliografía general sobre los fisiócratas, que va más abajo, sobre Quesnay pueden consultarse MIRABEAU, *Éloge funèbre de M. François Quesnay:* Nouvelles Ephémérides du Citoyen (1775); YVES GUYOT, *Quesnay et la Physiocratie* (París 1760); H. WOOG, *The «Tableau économique» of François Quesnay* (Bern 1950), y la obra colectiva *François Quesnay et la Physiocratie* (París 1958) (Institut National d'Études démographiques) (París 1958).

[22] Los fisiócratas principales han sido: MERCIER DE LA RIVIÈRE, consejero del Parlamento, que publicó en 1767 *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques,* obra considerada como el código de la doctrina fisiocrática; DUPONT DE NEMOURS, cuyo libro *Physiocratie ou constitution naturelle du Gouvernement le plus avantageux au genre humain* dio el nombre a la escuela y divulgó las ideas de Quesnay sin aportar nada original; un abogado del rey en el presidio de Orleáns, apellidado LE TROSNE, que en 1777 publicó un libro *Sobre el interés social en sus relaciones con el valor, la circulación, la industria y el comercio,* la obra más estrictamente económica de la escuela; el abate BAUDEAU, que escribió ochenta volúmenes, pero de los que la obra principal es *Introduction à la Philosophie économique* (1771); y, por fin, el abate ROUBAUD y el margrave de Baden, que, teniendo la ventaja de ser príncipe además de escritor, se entretenía en hacer experimentos fisiocráticos en algunos pueblos de su principado. Algunos autores incluyen también a TURGOT entre los fisiócratas, pero otros consideran que, aun teniendo muchas ideas afines con ellos, está más cerca de Adam Smith. Sobre la Fisiocracia en general pueden consultarse G. WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770* (París 1910); *La physiocratie sous les ministères de Turgot et Necker* (París 1950); *La physiocratie a la fin du règne de Louis XV* (París 1959); *Les physiocrates* (París 1931); H. HIGGS, *The physiocrats* (New York 1897, 1952[2]); M. BEER, *An Inquiry into Physiocracy* (London 1939); G. SCHELLE, *Dupont de Nemours et l'école physiocratique* (París 1888); R. SUAUDEAU, *Les représentations figurées des Physiocrates* (París 1947); R. L. MEEK, *The economics of physiocracy* (London 1962). Además del favor real con el que contaron los fisiócratas, ha contribuido a la difusión de sus ideas el que el abate Baudeau pusiese a su disposición, desde enero de 1767, el periódico bisemanal *Ephémérides du Citoyen;* también les ofreció sus columnas el *Journal de l'Agriculture, du Commerce et des Finances.*

Los fisiócratas partían—como buenos cartesianos—de un postulado que les parecía evidente y del que derivaban, con seguridad, consecuencias no menos evidentes[23]. El postulado era que existía un orden establecido por Dios para el bienestar de los hombres, compuesto de unas leyes determinadas a las cuales todos debían someterse. Es lo que llamaban el *orden natural*. La fisiocracia será «la ciencia del orden natural»[24]. Ese orden se manifiesta por sí mismo a los espíritus razonables y cultos, es decir, ilustrados, y ellos deben enseñárselo a los que no lo son. Es en sí universal e inmutable, único, eterno, divino. La fisiocracia viene a ser una teoría socio-económica, *more geometrico demonstrata*. Marx tendrá que luchar no poco contra pretendidos «órdenes naturales», a los que apelarían, como indiscutibles e inevitables, teorizantes, políticos y economistas del siglo XIX. Aunque también él presentará su teoría económico-social como «un orden natural», como el único orden verdaderamente *natural*. Lo *natural* será, para él, el régimen económico de propiedad común, el comunismo. Todos los demás serán regímenes antinaturales.

Pero no basta, como es claro, conocer el orden natural —continúan los fisiócratas—; es preciso conformarse con él, puesto que este orden es el más ventajoso para el género humano y para cada individuo. El problema, sin embargo, no es grave, ya que cada uno, siguiendo su interés individual, acaba por elegir aquello que le da más felicidad, y es el orden natural precisamente el que se la da[25]. Si esto es así, se ve que el mundo puede y debe marchar por sí solo: cada hombre, impulsado por su interés, acabará por elegir libremente el orden natural, y así se formará una sociedad feliz, en la que coincidan y se equilibren los intereses de los individuos y los de

[23] Voltaire se burlaría, con la mordaz ironía que acostumbraba, de las evidencias de los fisiócratas, sobre todo en su folleto *L'homme aux quarante écus*. También Grimm satiriza el espíritu sectario, la pretendida claridad y la rigidez de los fisiócratas en su *Correspondance littéraire, philosophique et critique*.

[24] He aquí un texto convincente de Mercier de la Rivière: «Las leyes son irrevocables; ellas poseen la esencia de los hombres y de las cosas; ellas son la expresión de la voluntad de Dios [...] Todos nuestros intereses, todas nuestras voluntades vienen a reunirse [...] y a formar para nuestro bienestar común una armonía que puede ser considerada como la obra de una divinidad bienhechora que quiere que la tierra esté cubierta de hombres felices» (cit. en C. GIDE-C. RIST, *Historia de las doctrinas económicas* [Madrid, s.a.] 2.ª ed. p.13). En esta obra se encuentran abundantes textos de los fisiócratas y de ellos nos hemos ayudado, ya que no es fácil encontrar todas sus obras en las bibliotecas.

[25] Los fisiócratas repiten continuamente todas las categorías del espíritu de su época, a las que nos hemos referido en el capítulo 1 de esta obra.

la comunidad. Al fin, ¿qué es la utilidad social sino la suma de las utilidades individuales? En consecuencia, que es deber de todo hombre «laisser faire, laisser passer». Este será el lema de la escuela y, andando los años, el de todos los liberales [26]. Esta fórmula, en su mentalidad, no quería significar pasividad personal ni fatalismo físico; significa más bien que hay que dejar a los demás que sigan su camino, que acabará por ser el de la verdadera utilidad de cada uno, y de todos, y el de la verdadera felicidad.

A pesar de todo, no dudan de que debe existir un organismo encargado de que se logre el orden natural en la sociedad de la mejor manera posible: es el Estado. Un Estado que no debe crear leyes, porque el orden natural marcha y se manifiesta por sí mismo, sino, a lo más, traducir a leyes escritas las leyes de la Naturaleza [27]. Y, sin embargo, el Estado debe tener una gran autoridad, una autoridad centralizadora, única, todopoderosa y sin limitaciones. ¿Estamos entonces en el despotismo? Sí, y los fisiócratas llaman a su gobierno con ese odioso apelativo. Pero su despotismo no era una tiranía, sino algo muy distinto: era el régimen del déspota ilustrado, del soberano que busca racionalmente hacer felices a sus súbditos aun contra su voluntad. De otra manera, era el despotismo del mismo orden natural que acaba por subyugar a todos para que alcancen su felicidad; el despotismo de la verdad, que, queramos o no, acaba por imponerse. El monarca tiene la misión de realizar ese orden, aunque a su vez está limitado por el mismo orden natural. El no es más que el órgano de expresión de unas leyes superiores que él no ha hecho. Los fisiócratas le comparan a un director de orquesta que logra que todos interpreten con absoluta perfección y detalle las partituras, sin que por eso sea un tirano. En concreto, la misión del poder es muy distinta de lo que estamos acostumbrados a entender por tiranía, ya que no sería otra que suprimir lo artificial para que la Naturaleza actúe sin trabas, crear un amplio espacio a la libertad de todos, defender el derecho de propiedad, castigar a

26 Sobre el origen y evolución de esta frase véase el libro de ONCKEN, *Die Maxime «Laisser faire et laisser passer»* (Bern 1886); otra fórmula equivalente que se utilizó entonces es ésta: «Laissez faire, laissez passer, le mond va de lui même».

27 Catalina de Rusia llamó a Marcel de la Rivière a San Petersburgo para que redactase una constitución. Este contestó a la emperatriz que se guardaría muy bien de hacerlo, porque no había más que «dejar obrar a la misma naturaleza de las cosas». Después de lo cual, la soberana creyó que podía devolverlo a París.

los que atenten contra ambas y preocuparse de dirigir la enseñanza para que todos tengan facilidad en descubrir las leyes del orden natural. Han visto el modelo ideal de gobierno —siempre los mismos sueños utópicos en el siglo XVIII—en el Emperador de la China, hijo del Cielo, representante del orden divino y natural, que deja a su pueblo marchar por los caminos de la Naturaleza y de las costumbres. El Delfín de Francia se quejaba un día al médico del rey, Quesnay, de cuán difícil era cumplir con las muchas obligaciones del gobierno; Quesnay respondió que a él no le parecía difícil. «¡Ah!, ¿qué haría usted si fuese rey?», preguntó el Delfín; y Quesnay: «Señor, no haría nada» [28].

Este orden natural universal lo estudian los fisiócratas principalmente en sus dimensiones económicas, porque ven ya en la economía la base de la sociedad, y porque para ellos la economía está concebida como una ciencia total del hombre. He aquí las doctrinas económicas más características de la escuela, las que le interesarán al economista Marx:

En toda operación que sea económicamente productiva se da un excedente o superávit entre lo que se ha gastado en la producción y el valor real de lo producido. Ese excedente es lo que ellos llaman «producto neto». Pues bien, los fisiócratas están unánimemente de acuerdo en afirmar que este producto neto sólo se da en las operaciones de la industria agrícola. Sólo en ella, la riqueza creada es superior a la consumida; el labrador—y sólo él—normalmente recolecciona más de lo que siembra y de lo que gasta en el cultivo. Este hecho productivo y creador no se da ni en el comercio, en el que el hombre no crea nada, sino únicamente intercambia productos; ni siquiera en la industria manufacturera, donde lo único que hace el trabajador es modificar, mezclar o yuxtaponer las primeras materias. Y si se arguye que, en cualquier caso, el trabajo y la elaboración aumentan el valor, responderán que sí, pero que sólo en la medida de los valores que ellos mismos consumen, y, por tanto, al final no tenemos superávit, no tenemos producto neto ninguno. En consecuencia, que para los fisiócratas, los comerciantes y los industriales son una clase estéril. Estéril no quiere decir inútil. Comerciantes e industriales son tan útiles, que gracias a ellos es posible la vida; lo único que se afir-

[28] Estas ideas pueden verse ampliadas en QUESNAY, *Le droit naturel* (1765), *Le despotisme en Chine;* MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767).

ma es que ellos no hacen crecer la riqueza, y si ellos, por una parte, ganan y se enriquecen, es también en cuanto que reciben sus ganancias de la clase verdaderamente creadora de riquezas que es la clase agrícola; reciben, pues, sus ingresos de segunda mano. En el fondo de todo este planteamiento subyace un pensamiento teológico: La Naturaleza es la obra de Dios y sólo Dios es creador, luego sólo la Naturaleza puede crear. A los hombres no les ha sido dado poder para crear nada, sino sólo para transformar la misma Naturaleza [29]. Hay que decir también, para valorarla debidamente, que esta concepción fisiocrática intenta ser, también en este aspecto, una crítica al mercantilismo, que buscaba ya entonces la prosperidad de un país por el comercio y la industria, mientras desatendía la agricultura. Quesnay se queja amargamente de la imposibilidad en que se ven los campesinos de mejorar sus instrumentos de trabajo—bueyes, caballos, herramientas—, que sería la manera de aumentar el producto neto, y con eso la verdadera riqueza de un país.

Según lo dicho, la sociedad queda estructurada, por primera vez, en tres clases económicas de ciudadanos: *la clase productiva,* que es la que acrecienta la riqueza nacional con el cultivo de la tierra; esta riqueza se fija según el de la venta del producto neto al primer comprador; *la clase de los propietarios,* que comprende al soberano y a los poseedores de tierras; esta clase subsiste por la renta que le paga anualmente la clase productiva; *la clase estéril,* formada por todos los ciudadanos no ocupados en trabajos agrícolas y cuyos gastos son pagados por la clase productiva y la clase de los propietarios.

El *Tableau économique* de Quesnay es, ante todo, el primer estudio técnico de cómo circulan las riquezas entre estas diversas clases de la sociedad. Este trabajo dejó tan sorprendidos a los contemporáneos, que lo consideraron como una intuición genial y casi como un milagro [30]; en cualquier caso, es

[29] Véase QUESNAY, *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* (1767) y el artículo *Grains* en la *Encyclopédie;* TURGOT, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766); BAUDEAU, *Ephémérides* IX (1770). Se discute si los fisiócratas han atribuido también un valor creador de producto neto a la industria extractiva, por ejemplo a la pesca y a la minería. Los textos son pocos y ambiguos.

[30] «Desde el principio del mundo—escribe el marqués de Mirabeau—ha habido tres descubrimientos que han dado a las sociedades políticas su principal solidez. El primero es la invención de la escritura. El segundo es la invención de la moneda. Y el tercero, que no es más que el resultado de los otros dos, pero que es el que los complementa, ya que eleva su objeto a la mayor perfec-

el primer estudio serio y moderno del proceso económico de la sociedad, aunque hoy nos parezca un tanto simplista. Todos los economistas posteriores dedicarían muchas páginas de sus obras al estudio del proceso de circulación del dinero. Marx, en *El capital,* dedica las amplísimas secciones II y III del libro II al estudio de la circulación del capital, y uno de los capítulos de la sección II, el 10, a dialogar sobre el tema con Quesnay y Adam Smith. Copiamos directamente la exposición de Quesnay sobre la circulación de las riquezas: «Supongamos un gran reino cuyo territorio, explotado según el mayor grado agrícola, produjera todos los años una reproducción evaluada en *cinco mil millones,* y en el que el estado permanente de este valor se estableciera sobre los precios constantes que tienen curso entre las naciones comerciantes, suponiendo que existe de continuo una libre competencia comercial y una entera seguridad en la propiedad de las riquezas de explotación agrícola. El cuadro económico comprende las tres clases y sus riquezas anuales, y describe su comercio en la forma siguiente:

CLASE PRODUCTIVA	CLASE DE LOS PROPIETARIOS	CLASE ESTERIL
Anticipos *anuales* de esta clase se elevan a *dos mil millones,* que han producido *cinco mil millones,* de los cuales *dos mil millones* lo son en *producto neto o renta.*	Renta de *dos mil millones* para esta *clase.* De ellos se gastan *mil millones* en compras a la clase productiva y otros *mil millones* en compras a la *clase estéril.*	Anticipos de esta clase de la suma de *mil millones,* que se gastan por la *clase estéril* en compras de materias primas a la *clase productiva.*

De donde resulta que la *clase productiva* vende por *mil millones* de producciones *a los propietarios de la renta* y por *mil millones* a la *clase estéril,* que le compra las materias primas de sus obras; total: dos mil millones. Los *mil millones* que los *propietarios de la renta* han gastado en comprar a la *clase estéril* son empleados por ésta, para la subsistencia de los agentes de que se compone, en compras de productos adquiridos a la clase productiva; total: mil millones. Total de las compras hechas por los *propietarios de la renta* y por la *clase estéril* a la *clase productiva:* tres mil millones.

De estos *tres mil millones* recibidos por la *clase productiva*

ción, es el *Cuadro económico,* ese gran descubrimiento que constituye la gloria de nuestro siglo y del cual la posteridad ha de recoger los frutos» (cit. en C. GIDE-C. RIST, *Historia de las doctrinas económicas* [Madrid] 2.ª ed. p.28-29).

a cambio de *tres mil millones* de producciones que ha vendido, debe *dos mil millones* a los propietarios por la anualidad corriente de la renta, y gasta otros *mil millones* en compras de utillaje a la *clase estéril*. Esta última clase retiene esta suma para compensación de sus anticipos, que han sido gastados con anterioridad, pagando a la clase productiva las compras de materias primas que ha usado para sus útiles. Por lo tanto, estos anticipos no producen nada: los gastos se le devuelven y permanecen continuamente en reserva de año en año. Las materias primas y el trabajo de los productos hacen ascender las ventas de la clase estéril a *dos mil millones*, de los que *mil millones* se gastan para asegurar la subsistencia de los agentes que componen tal clase. De donde vemos que en todo ello no hay otra cosa que el consumo o aniquilamiento de las producciones y ninguna reproducción, pues esta clase no subsiste sino gracias al pago sucesivo de la retribución debida a su trabajo, el cual es inseparable de un gasto empleado en subsistencias, es decir, *en gastos de puro consumo, sin regeneración de lo que se destruye por este gasto estéril, y que se adquiere enteramente de la reproducción anual del territorio*. Los otros *mil millones* se reservan para reponer sus anticipos, los cuales serán nuevamente empleados por la *clase productiva* en compras de materias primas que la *clase estéril* fabrica. Así, pues, los *tres mil millones* que la *clase productiva* recibe por las ventas que hace a los *propietarios de la renta* y a la *clase estéril*, son empleados por la *clase productiva* en el pago de la renta anual de *dos mil millones* y en compras por valor de *mil millones* de productos que paga a la clase estéril»[31].

Este texto, modelo de laberinto conceptual, y, sin embargo, producto de las deducciones cartesianas claras y distintas del jefe de los fisiócratas, viene a demostrar la gratuidad y hasta el infantilismo que existe a veces en una manera apriorística de discurrir, pero conserva el interés de haber puesto de relieve que la circulación de las riquezas está sometida a leyes determinadas y que de esas leyes dependían los ingresos o las rentas de los particulares y de la nación. Tiene también el interés de enfocar la teoría con vistas a la producción, con todo lo cual, sin pretenderlo, está haciendo Quesnay la primera teoría de la forma de producción capitalista.

Una cosa resulta sorprendente y hasta escandalosa a la mi-

31 QUESNAY, *Tableau économique*, en MIGUEL ARTOLA, *Textos fundamentales para la Historia* (Madrid 1968) p.429-30.

rada moderna cuando estudia la fisiocracia: si se llama clase estéril a la clase industrial, ¿cómo habría que llamar a la clase de los propietarios? Ellos no hacen sino retener los dos quintos de la renta nacional sin producir absolutamente nada; ¿no son ellos los verdaderos parásitos de la sociedad? No pensaban así los fisiócratas, sino muy al contrario; pero, en realidad y sin quererlo, lo demostraron tan palpablemente, que pronto se miraría a los propietarios como individuos ociosos que vivían a expensas de los trabajadores, y pronto se oiría repetir por todo el mundo, como un eco cargado de rencor: La propiedad es un robo. Entonces sería la hora del socialismo y de Marx. Pero para esto habrían de llegar las revoluciones proletarias de la segunda mitad del siglo XIX, porque las revoluciones burguesas trastornaron casi todo el orden social, menos el derecho de propiedad.

Para los fisiócratas, pues, la propiedad es algo sagrado, es nada menos que el fundamento del orden natural, y La Rivière añade que es «una institución divina». Por lo mismo, es absolutamente intangible. Los propietarios han heredado sus posesiones de aquellos que primero las roturaron y pusieron en cultivo, y aún ahora siguen facilitando la roturación y la conservación. Cumplen además la función sagrada de distribuirla a colonos y aparceros para que la trabajen y la hagan producir. Son, pues, los propietarios los que, después de Dios, han hecho la tierra, y por eso tienen sobre ella un derecho absoluto.

Naturalmente, este derecho les impone unas obligaciones: la de poner en cultivo la tierra y facilitar los anticipos sobre ella, la de proteger a los agricultores y no exigirles rentas excesivas, la de pagar los impuestos, etc.

Se ha dicho ya que, para los fisiócratas, el comercio es estéril, puesto que no produce ninguna riqueza, y era ésta la crítica más directa que se podía hacer al mercantilismo imperante desde hacía dos siglos. Pero, por otra parte, ven que el comercio es necesario, como también queda dicho más arriba; puede ser necesario traer productos del extranjero o exportar los propios, es de hecho necesario comprar y vender al menos en los comercios nacionales, etc. Piensan que el único comercio razonable y natural es el que hace pasar los productos de manos del agricultor a manos del consumidor. Todo comercio que suponga una reventa o intermediarios, es decir, el *tráfico*, es una dilapidación de las riquezas, puesto que una parte

de ellas queda absorbida por el traficante. La consecuencia parece que debería ser prohibir el tráfico o, al menos, reglamentarlo. Sin embargo, los fisiócratas propugnan decididamente la libertad mercantil [32]. Se explica esta aparente contradicción, porque en realidad lo que ellos pretendían era liberar al comercio exterior y al interior de una multitud de trabas y de una reglamentación minimista que perjudicaba seriamente a los agricultodes [33]. Además, el orden natural concedía a todos una libertad para comprar y vender que servía para que se mantuviese el *buen precio.* Por esta consoladora expresión entendían los fisiócratas no el precio bajo como los librecambistas posteriores, sino al revés, el precio alto, persuadidos de que era el bajo precio el que preparaba la escasez, porque no estimulaba la producción, y de que era el alto precio habitual y constante el que aseguraba siempre la abundancia, porque aseguraba ingresos elevados al arrendatario y, por último, facilitaba nuevas inversiones y, así, la prosperidad general. No fueron inútiles estas especulaciones, porque, de hecho, el Gobierno francés publicó en 1763 y 1766 unos edictos por los que se establecía la libertad de comercio de los granos para el interior y para el exterior.

Sólo queda por tocar en esta árida exposición un punto importante de la teoría fisiócrata, el relativo al impuesto. El Estado, como más arriba se ha dicho, tiene poco que hacer. Pero algo sí; por ejemplo, dirigir la educación, procurar la seguridad, defender la propiedad, abrir caminos y carreteras, etc. Ahora bien, para esto necesitaba recursos, que ha de recaudar de los particulares. Supuesto lo dicho, es claro que esos impuestos han de deducirse del producto neto. El problema está en esta pregunta: ¿de cuál de las partes del producto neto, de la que va a los agricultores, de la que va a la clase estéril, o de la que va a los propietarios? Los fisiócratas no dudan: son

32 «Que se mantenga, pues, la más completa libertad de comercio, ya que la policía del comercio, así interior como exterior, la más segura, la más exacta, la más provechosa para la Nación y para el Estado, consiste en la más completa libertad en la concurrencia» (QUESNAY, *Maximes* XXV). Cf. también el artículo *Fermiers*, en la *Encyclopédie.*

33 Así, por ejemplo, había obligación de no vender más que al por menor, de no vender más que en cantidades limitadas, de no guardar el trigo durante más de dos años, y, aun en la venta en el mercado, vender primero a los consumidores, después a los panaderos y solamente en último lugar a los negociantes, etc. Por lo demás, la exigencia de una libertad mucho mayor y aun total en el proceso económico estaba en el ambiente general; véase FURIO DÍAZ, *Filosofia e Politica nel Settecento francese* (Torino 1962) p.381ss.

los propietarios y sólo ellos los que deben pagar el impuesto: éste debe cargar sobre la renta y sólo sobre ella, «pues cualquier otra forma impositiva iría en contra del orden natural, ya que sería perjudicial para la reproducción y para el impuesto, y el impuesto recaería sobre el impuesto mismo»[34].

Se supone que la reacción de los propietarios, a quienes, por otra parte, tanto apoyaban los fisiócratas, no ha debido de ser nada favorable, tanto más cuanto que muchos de ellos estaban exentos de todo impuesto por privilegio de nobleza. Y más todavía cuando han leído en las obras fisiocráticas que el impuesto que se les asignaba era el de un 30 por 100 sobre el ingreso bruto. Los sutiles argumentos con que en los artículos y las discusiones de salón querían los fisiócratas persuadirles de que esto era lo mejor, incluso para ellos mismos, y de que la carga era más aparente que real, no han debido de interesarles demasiado.

Los fisiócratas han concedido una gran importancia a su teoría tributaria, porque veían—y no sin razón—en los impuestos que pesaban sobre los colonos y sobre los trabajadores en aquella época una de las causas principales de la miseria del pueblo, que no era pequeña[35]. Pensaban que los ingresos de las clases agrícolas e industriales no se debían reducir más de lo establecido, porque no representaban sino el mínimo necesario en los gastos de producción; con lo cual han dado ocasión a que poco después se formulase la famosa ley de bronce del salario, de la que se hablará más abajo.

He aquí, para concluir, un texto de Mercier de la Rivière que resume toda la perspectiva del paraíso fisiocrático: «Así, sin otra ley que la de la propiedad, sin otros conocimientos que los de la razón esencial y primitiva de todas las leyes, sin otra filosofía que la enseñada por la Naturaleza a todos los hombres, vemos que acaba por formarse una sociedad que goza exteriormente de la mayor consistencia política, e interiormente de la mayor prosperidad; vemos que acaba por establecerse entre nosotros una reciprocidad de deberes y de derechos, una

[34] QUESNAY, *Tableau économique,* en MIGUEL ARTOLA, *Textos fundamentales para la Historia* (Madrid 1968) p.431.

[35] Todavía en 1750 quedaban en Francia alrededor de 950.000 *esclavos,* mientras en las Islas Británicas, en España y en Italia ya no existía la esclavitud legal. En el París de Luis XV vivían normalmente 30.000 mendigos, que no eran sino campesinos arruinados, cultivadores sin tierras y sin trabajo. En los Estados Unidos de Norteamérica, el fenómeno de la esclavitud experimentaba, al contrario que en Europa, un proceso ascendente: en 1790 había 700.000; en 1840 eran 2.500.000, y en 1850, 3.200.000. Todos ellos negros.

fraternidad que nos mueve a todos a la conservación unos de otros y cuyos lazos sagrados abarcan y tienen unidos con nosotros a todos los pueblos extranjeros. No estéis preocupados ahora ni de nuestra moral ni de nuestras costumbres; es socialmente imposible que no estén conformes a sus principios; es socialmente imposible que unos hombres que viven bajo unas leyes tan simples, llegados al conocimiento de lo absolutamente justo, sometidos a un orden en el que la justicia, por esencia, es la base y en el que las ventajas sin límite le son evidentes, no sean, humanamente hablando, los hombres más virtuosos» [36].

Como se ve, también los fisiócratas han soñado con su Isla de la Felicidad, con un paraíso apoyado en una economía natural. El margrave de Baden intentó realizarlo en tres pequeños distritos de su pequeño Principado. En dos de ellos fracasó pronto, y hubo que renunciar al orden natural y a su dicha. No duró más que desde 1772 a 1776. En el tercero se prolongó hasta 1802.

Acaso los dos errores más notables de los fisiócratas han sido: primero, el haber hecho de la economía una ciencia natural como la Física o la Biología, prescindiendo de los factores históricos, como si la vida del hombre sobre la tierra fuese sólo naturaleza y no lo que es: naturaleza e historia. Pero éste era el mal del siglo, sobre todo desde Rousseau. El segundo error, parecido al primero, es haber tratado las riquezas como objetos materiales y físicos—de ahí su estima de la agricultura—, cuando en realidad el valor de las cosas está frecuentemente en función de lo social.

Pero, a pesar de estos apriorismos y de otras equivocaciones evidentes, no se les pueden negar grandes aportaciones a la ciencia económica. El haber buscado los principios absolutos que rigen la creación y la circulación de las riquezas, el haber intuido que lo social está en estrecha dependencia de lo económico y que las clases sociales se estructuran según condicionamientos económicos, la valoración del trabajo como auténtico creador de riquezas, el estudio sobre la naturaleza del salario, la crítica al proteccionismo estatal de la época mercantilista, el planteamiento sobre el valor de la renta, del comercio y de la industria, la discusión sobre la teoría tributaria, etc., etc., son indiscutibles méritos, porque ellos han sus-

36 MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, cit. en HENRI DENIS, *Historia del pensamiento económico* (Barcelona 1970) p.152.

citado los temas mayores de toda la Economía política posterior. Ellos han contribuido, por lo mismo, a la creación de lo que un día será el capitalismo liberal.

No es nada fácil precisar lo que Marx y Engels deben directamente a los fisiócratas. Indirectamente al menos, y a través de los economistas clásicos, es evidente que están en relación con ellos. En ambos pensamientos hay temas de planteamiento análogo, como, por ejemplo, la existencia de un orden natural que da a todos la justicia y la felicidad, y la persuasión de que ese orden es de naturaleza económica; la visión económica de la sociedad y del hombre; la consideración de la sociedad estructurada en clases; la división de éstas clases en productivas y estériles; la afirmación involuntaria e implícita de que los propietarios son una clase que vive a cuenta de los trabajadores y de que éstos están sometidos a aquéllos por un determinismo económico; la presentación del Estado como un organismo al servicio de la producción, etc. En suma, que si los fisiócratas pueden ser considerados como los precursores de la Economía política clásica y del capitalismo liberal, en algún sentido lo son también del marxismo, que ha nacido y crecido en pugna con el capitalismo, pero en pugna dialéctica, en la cual se destruyen y se conservan simultáneamente, aunque elevadas las posiciones de la tesis y de la antítesis. Un economista de la categoría de Schumpeter escribe: «La influencia de Ricardo no es, por lo demás, la única que ha actuado sobre las ideas económicas de Marx; pero, en el sencillo ensayo que esbozamos, no es necesario citar otras sino la de Quesnay, del que Marx ha tomado su concepción fundamental del proceso económico en su conjunto» [37].

3.3. La revolución industrial

La fisiocracia fracasó. Llevaba el virus del fracaso en su misma entraña, porque sus doctrinas eran ahistóricas y utópicas, y la utopía siempre ha sido espejismo de idealistas y ma-

[37] JOSEPH SCHUMPETER, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie* (París 1951) p.88. En España, la fisiocracia ha tenido un egregio representante en Jovellanos. En su *Informe de la Sociedad Económica de esta Corte al Consejo de Castilla en el expediente de ley agraria,* además de mostrar su interés y perspicacia por las cuestiones económicas, muestra su simpatía por muchos de los planteamientos de los fisiócratas franceses; acaso era el único español que les había leído; cf. RICHARD HERR, *España y la revolución del siglo XVIII* (Madrid 1964) p.314-16.

dre de fracasados. Pero no sólo fracasó por eso. Es que en los últimos treinta años del siglo XVIII se produjo en Europa una revolución económica profunda que dio a luz, no sin tormentos, una sociedad completamente nueva para la que ya no servían las teorías fisiocráticas [38]. La sociedad en que pensaban los fisiócratas era agrícola, pero ahora había entrado definitivamente en la Historia la sociedad industrial, que acabaría por ocupar el primer plano y por relegar y someter la agricultura.

Todo comenzó en Inglaterra. La máquina, es decir, el instrumento ingenioso que utiliza fuerzas no animales y las aplica a la multiplicación de la producción, se introduce por primera vez de manera sistemática en las hilaturas inglesas. Hargreaves inventa en 1765 la *Jenny,* una rueca perfeccionada, aunque todavía movida a mano, que permite hilar ocho fibras a la vez. En 1771, Arkwrigt pone en uso la *Water-Frame,* máquina de hilar movida por la fuerza del agua corriente. En 1779, Crompton combina las ventajas de los dos primeros inventos. En 1785, Cartwright construye un utensilio mecánico para el tejido de las piezas de algodón.

Pero todos éstos fueron enanos al lado del descubrimiento que estaba llamado a transformar la sociedad: la máquina de vapor. Desde 1698 se venían haciendo intentos de aprovechar la energía del agua en ebullición. Thomas Savery y, sobre todo, Thomas Newcomen habían construido las primeras máquinas, en las que el vapor de agua impulsaba un émbolo, pero no supieron solucionar el problema de la pérdida de calor, y por ello sus máquinas ni eran rentables ni casi aprovechables. Hacia 1763, un experto fabricante de instrumentos llamado James Watt, que trabajaba para la Universidad de Glasgow, logró una máquina en la que se condensaba el vapor en una cámara conectada con el cilindro por medio de una bomba, pero que no formara parte de éste. De tal manera, el condensador estaba siempre frío y el cilindro se mantenía siempre caliente. Pronto Watt entró en sociedad con un industrial de Birmingham, Mathew Boulton. Construyeron máquinas y demostraron la uti-

[38] Desde mediados del siglo XVIII, el proceso de evolución industrial se acelera de tal manera, que ha sido clásico entre los historiadores atribuir a la revolución industrial la fecha de 1760. Pero un estudio más detenido ha llevado a preferir como decisiva la década de 1780, por ser en ella cuando los índices estadísticos tomaron el súbito y casi vertical impulso ascendente que caracteriza el «take-off». Y más generalmente se data el orto de este acontecimiento, acaso el más importante desde la invención de la agricultura, en los lustros que van de 1780 a 1800, es decir, simultáneamente, aunque con ligera prioridad, a la Revolución francesa.

lidad de su aplicación a las minas. Una vez perfeccionada la máquina de vapor, se vio, con asombro, que su energía podía comunicarse a otras máquinas por medio de engranajes, que por lo mismo podía llegar a ser una fuente inagotable de energía y que sus posibilidades económicas eran infinitas.

No se perdió tiempo. La máquina de vapor se aplica inmediatamente a los telares, y la producción de tejidos se desarrolla rápidamente. En 1781 se importan en Inglaterra, para su elaboración, 5,3 millones de libras de algodón; en 1789, la cifra sube a 32,6 millones de libras, y en 1802, a 60,5 millones de libras. Proporcionalmente aumenta la exportación y el consiguiente enriquecimiento [39].

La máquina de vapor es un milagro. La más pequeña (un caballo) hace el trabajo de 20 a 25 hombres, y esto sin fatiga. Por eso los obreros la miran con odio: es el enemigo que viene a disputarles su trabajo y a dejarles en paro. Las primeras *Jennies* de Hargreaves fueron destrozadas por sus obreros. En 1779, varias fábricas de hilados fueron asaltadas y destruidas en el condado de Lancaster, y hechos semejantes se repitieron en el Continente aun muchos años después. Se destruían las máquinas porque aparecían como culpables de las calamidades sociales. Pero la máquina acaba por vencer. En 1830 existían ya en Inglaterra 15.000 máquinas de vapor; en Francia, 3.000, y en Prusia, 1.000, porque Inglaterra ha ido a la cabeza de la industrialización y con mucha ventaja sobre el resto de Europa.

Las máquinas forman pronto la fábrica. La fábrica, como centro local de producción y concentración vertical de productores, no era del todo desconocida antes de la máquina, pero sí era excepción en el campo de la producción. Existía, por ejemplo, una fábrica de seda en Derby (Gran Bretaña) que ya entre 1717 y 1721 necesitaba 300 trabajadores. En los Países Bajos, una de las regiones más evolucionadas de la Europa continental, era excepción todavía en 1764 el que una industria

[39] El desarrollo de la industria algodonera y textil en Inglaterra ha sido de enormes proporciones. Hacia mediados del siglo XIX, en una gran parte de Europa y en casi toda Latinoamérica, en el sur de Asia y en Africa, los que se vestían, se vestían de tejidos ingleses. Así, por ejemplo, en 1820 Latinoamérica importaba ya una cuarta parte de tejidos de algodón inglés, sobre lo importado en Europa; pero en 1840 habían subido sus importaciones a la mitad de lo que importaba el Continente europeo. El Continente subasiático fue desindustrializado para que tuviese que importar los algodones del Lancashire inglés. En 1820 compró 11 millones de metros, y en 1840, 145 millones. Se puede calcular cómo crecieron las fortunas inglesas.

tuviese más de 45 obreros. La manera normal de la producción era el trabajo a domicilio. El obrero recibía del manufacturero las materias primas, las elaboraba en su casa con utensilios propios y las devolvía después a los talleres, donde se concluía el trabajo. Este sistema estaba en uso en casi todos los ramos de la industria europea hasta la invención de la máquina de vapor. En adelante no sería posible el trabajo a domicilio. Los operarios tendrán que ir cada día a encerrarse en la fábrica, situada a veces a mucha distancia de sus casas, y la fábrica quedará constituida como el núcleo central del mundo económico moderno.

Los trastornos sociales, políticos, demográficos, culturales y religiosos que se han derivado de este hecho de la invención de la máquina y de la consiguiente creación de la fábrica, han sido incalculables. El estudio de este fenómeno—entre otros—daría ocasión a Marx para pensar que todos los hechos humanos están condicionados a la economía.

Las primeras fábricas de estructura moderna fueron las inglesas, en las que se elaboraba el algodón en telares metálicos. Hacia 1833, las personas empleadas directa o indirectamente en la manufactura de algodón eran aproximadamente millón y medio, aunque hay que comprender en ese número a todas las hilaturas europeas. Pero las no inglesas eran muy pocas. La producción de telas subió en Inglaterra de 40 millones de libras en 1785 a 2.025 millones en 1850.

Como exigencia de la multiplicación infinita de las máquinas de vapor y de sus aplicaciones, el carbón y el hierro pasaron a ser la espina dorsal de la industria. El carbón, además de ser el más importante combustible doméstico, se imponía como generador del vapor. Y, por si fuera poco, entonces se logra por fin reducir el mineral de hierro precisamente mediante el carbón transformado en coque. Hacía falta, pues, carbón, y había que arrancarlo a las entrañas de la tierra, fuera como fuera. Se aplicaron las máquinas de vapor para facilitar los sondeos profundos en las extracciones. En el Ruhr alemán se abrieron galerías a 54 metros de profundidad. Pero también aquí fueron los ingleses a la cabeza. Ya en 1800 lograron la astronómica cifra de 10 millones de toneladas anuales. Su más próximo competidor, Francia, produjo menos de un millón. Habrá que esperar a 1830 para que Bélgica pueda hacer la competencia a la producción carbonífera de Inglaterra. Las minas daban combustible. Pero acaso lo más importate que

ellas alumbraron fue el mecanismo más inesperado, más influyente, más espectacular y más simbólico de la época: la locomotora. No bastaba picar el carbón sobre la tierra. Era necesario transportarlo en vagonetas hasta la bocamina y desde allí hasta los puertos de embarque. He aquí que, en 1814, Jorge Stephenson logra perfeccionar los ensayos de locomotora de vapor hechos ya desde 1769, y nace una orgullosa locomotora capaz de tirar de ocho vagones de carbón que pesan treinta toneladas a la velocidad de 7 km. por hora. En 1825 se aplica al transporte de viajeros y se abre al público la primera línea de ferrocarril desde la zona minera de Durham, en Inglaterra, hasta la costa (Stockton-Darglinton). Se perfecciona la laminación del hierro y se logran carriles de 5 metros. Una vez comprobada la grandeza y la utilidad del nuevo invento, el mundo entero se lanza a la construcción de ferrocarriles. Estados Unidos en 1827, Francia en 1828, Alemania y Bélgica en 1835, Rusia en 1837, España en 1848 (Barcelona-Mataró). Se perforaron las montañas, se tendieron puentes, se levantaron terraplenes. Fue preciso convencer a los timoratos, porque médicos hubo que prohibían a sus clientes viajar en tren y ni aun estar cerca de él cuando pasase, porque la fantástica velocidad de 30 km. por hora, a la que corrían, podía volverles locos o hacerles perder la vista. Nada simboliza mejor la euforia y la potencia de este siglo que la poderosa locomotora empenachada de humo y volando a través de bosques, prados y montañas[40].

40 He aquí algunos de los versos líricos que Ramón de Campoamor dedicaba al tren:

«Luego, a una voz de mando
por algún héroe de las artes dada,
empezó el tren a trepidar, andando
con un trajín de fiera encadenada.
Al dejar la estación lanzó un gemido
la máquina, que libre se veía,
y corriendo, al principio solapada
cual la sierpe que sale de su nido,
ya, al claro resplandor de las estrellas,
por los campos rugiendo, parecía
un león con melena de centellas [...]
Marcha el tren tan seguido, tan seguido,
como aquel que patina sobre el hielo,
y en confusión extraña
parecen confundirse tierra y cielo,
monte la nube y nube la montaña,
pues cruza de horizonte en horizonte
por la cumbre y el llano,
ya la cuesta granítica de un monte,
ya la elástica curva de un pantano,
ya entrando por el hueco
de algún túnel que horada las monta-
a cada horrible grito [ñas;
que lanzando va el tren, responde el
[eco
que hace vibrar los muros de granito
estremeciendo al mundo en sus entra-
[ñas [...]
¡Oh, mil veces bendita
la inmensa fuerza de la mente humana
que así el ramblizo como el monte
[allana
y, al mundo echando su nivel, lo
[mismo
los picos de las rocas decapita
que levanta la tierra,
formando un terraplén sobre un abismo
que llena con pedazos de una sierra!

Los ferrocarriles exigían y devoraban cantidades ingentes de carbón y hierro. De 1830 a 1850, la producción de hierro en Inglaterra ascendió desde 680.000 a 2.500.000 toneladas al año. La del carbón subió de 15 a 45 millones de toneladas.

Con todo este dinamismo, el dinero afluía en cantidades fabulosas a las bolsas de los primeros capitalistas, y ellos lo volvían a invertir para que produjese más y más. Los ferrocarriles atrajeron como ninguna otra empresa a los capitales ingleses. Fue un frenesí de inversiones en Inglaterra y en los países europeos. En 1830 había escasamente unas docenas de millas de caminos de hierro en todo el mundo. En 1840 pasaban de las 4.500 y en 1850 de las 23.500. Casi todas se construyeron con capital británico, con hierro británico y con técnicos británicos.

Aunque a bastante distancia, las naciones europeas, sobre todo Francia y los Países Bajos y algunas regiones alemanas, comenzaron a seguir el camino de la industrialización abierto por Inglaterra. El genio inventivo francés descubrió la fabricación de soda, el blanqueado con cloro, la galvanoplastia, la galvanización, la fotografía. Francia poseía grandes reservas de dinero, que ahora puso en movimiento por toda Europa. París llegó a ser un centro financiero internacional casi tan importante como Londres. También fueron pronto ciudades industriales Rouen y Lille. Una empresa francesa fundó las Compañías del gas en Europa, y las ciudades empezaron a alumbrarse de noche con gases combustibles extraídos de la madera o de la hulla. En Alemania fueron ciudades textiles Elberfeld-Barmen, que después se llamaría Wuppertal—la patria chica de Engels—, y Krefeld en Prusia, y en el Ruhr se intensificó la explotación hullera. Los Estados Unidos de América recibían por entonces en su inmenso seno el excedente humano de Inglaterra e Irlanda. Las difíciles circunstancias de una nación que se abre a la vida aguzaron su ingenio. Inventaron el barco impulsado por vapor (1807-1813); y con un descanso y una seguridad hasta ahora desconocidos, el *Savannah* cruza, en 1819, el Atlántico Norte en sólo 27 días, aunque al final, agotado,

Dignas son, ¡vive Dios!, estas hazañas
no conocidas antes,
del poderoso anhelo
de los grandes gigantes
que en su ambición para escalar el [cielo
un tiempo amontonaron las monta- [ñas [...]»

(De *El tren expreso.*)

tuvo que llegar a Liverpool ayudado por las velas. En adelante, los barcos se llamarían «vapores». Los norteamericanos inventan también la humilde tachuela (1807), la máquina atornilladora (1809), la dentadura artificial (1822), el alambre aislante (1827-1831), la máquina de segar (1834), el revólver (1835), la idea de las máquinas de escribir y coser (1843-1846), etc. El 29 de noviembre de 1814 se había tirado por primera vez un periódico en Londres, con una prensa en la cual el vapor dirige los mandos mecánicos de los engranajes. Se lograron con ella 1.100 ejemplares por hora. Los norteamericanos perfeccionarán el sistema en 1849 y darán paso a la fecunda rotativa.

Fue una catarata de inventos y de máquinas que rápidamente invadieron la geografía de los principales pueblos europeos. Por primera vez se llamó desarrolladas a las naciones industriales, con lamentable confusión de términos que dura hasta nuestros días. Rusia, Polonia, Italia, España y Portugal iban muy a la zaga de la especulación industrial, en gran parte por su escasez de carbón, y por eso se consideraron subdesarrolladas [41].

Las máquinas devoraban con sus enormes fauces cantidades ingentes de materias primas. Fue preciso abrir vías de comunicación para transportar esas materias primas y para dar rápida salida a los productos. El ferrocarril y los barcos de vapor fueron la gran solución, pero además se abrieron rápidamente carreteras—Francia llegó a tener 33.000 km. a principios de siglo—, se hicieron navegables el Rhin, el Elba, el Vístula, el Danubio, y se abrieron muchos kilómetros de canales por toda Europa, porque el transporte fluvial era mucho más económico que el terrestre.

El lector puede imaginarse la red complejísima de nuevas relaciones e ingentes problemas sociales que esta naciente estructura económica traía consigo. Como eran necesarios capitales enormes, que rara vez poseía un particular, para que las fábricas creciesen y pudiesen competir con sus adversarios, las Compañías emiten las llamadas «acciones» y «obligaciones» y

[41] Próspero Merimée escribía en 1848 a la condesa de Montijo, después de la revolución proletaria de París: «¡Qué felices son ustedes en España, que no tienen esa horrible plaga de la industria! Procuren conservarse en ese modo sabio de proceder y aconsejen a sus reformadores que vengan a hacernos una visita antes de meterse en esta clase de empresas. Verán lo que cuesta un cambio tan enorme» (cit. en D. Gómez Molleda, *Estudio crítico* a la obra de Andrés Borrego: *El 48. Autocrítica del Liberalismo* [Madrid 1970] p.36).

se forman esos colosos de la economía impersonal y mecánica que se llaman Sociedades Anónimas. La potencia industrial de tales empresas bate en retirada a los gremios que no pueden resistir el empuje. Los Bancos, que existían antes como instrumentos de cambio y de beneficencia, ahora serán también ellos medios de financiación de las empresas industriales o comerciales. De ahí su crecimiento y su multiplicación. Habrá Bancos de depósito, Bancos de crédito, Bancos internacionales, Bancos hipotecarios, y para garantizar los riesgos y los fracasos del capital se formarán las Sociedades aseguradoras, que salgan responsables en caso de quiebras o pérdidas imprevistas. La moneda es poco práctica en las nuevas circunstancias, porque son ingentes cantidades de dinero las que hay que manejar. Por eso se generaliza el uso de papel moneda, el oro pasa a la reserva garantizadora y se esconde en los sótanos de los Bancos.

Un desarrollo económico tan repentino, el uso sin medida del crédito y el desconocimiendo de las leyes que regulan la vida económica, provocaron inesperados pánicos financieros y las consiguientes crisis. En 1825 fue la economía británica la que fue sacudida por el pánico; en 1846-48, la crisis fue ya internacional; pero fue en 1857 cuando la producción, el consumo y la circulación de géneros agrícolas e industriales se vieron alterados de manera gravísima en toda el área europeo-americana. La inflación de valores, las dificultades de pago por falta de dinero efectivo, la suspensión de pagos por 150 Bancos estadounidenses, provocaron la quiebra y el cierre de cientos de empresas en Estados Unidos. Poco después sufrió las consecuencias la economía inglesa, y, como de ella dependían las otras economías europeas, el conflicto alcanzó a todo el continente industrializado. Se pueden calcular los conflictos, el hambre, las ruinas morales, las subversiones que tales catástrofes provocaban. Las crisis económicas impresionarían muy profundamente a Marx y serían uno de los motivos de más seria reflexión para hacerle pensar que algo muy grave fallaba en el sistema capitalista, que sufría periódicamente tales quiebras, en las cuales los más perjudicados eran los obreros.

Así podíamos seguir a lo largo de muchas páginas relatando las vicisitudes del desarrollo de la máquina y de la fábrica en la nueva Europa. Pero hay otro aspecto que considerar, que es de mucha más importancia, porque fue el que le preocupó más hondamente a Marx y el que contribuyó definiti-

vamente a configurar su ideología y su revolución. Me refiero a los conflictos más específicamente humanos planteados por la naciente industrialización.

Las máquinas, las fábricas, demandaban mano de obra humana; mucha mano de obra, porque era necesario producir, producir, producir. Había que competir, llegar a tiempo, conquistar mercados, producir barato y vender caro. En una palabra, había que ganar dinero insaciablemente, porque el hombre nuevo europeo ya no dudaba de que era el dinero lo que daba la felicidad. El aumento de la población europea que se verificó en la segunda mitad del siglo XVIII, y mucho más en la primera del XIX, puede llamarse, con razón, la primera explosión demográfica moderna. Basta decir que la población del conjunto de Europa, que en 1700 era de 118 millones de personas aproximadamente, en 1750 era de 140 millones; en 1800, de 187 millones, y a mediados del siglo XIX alcanzaba los 300 millones [42]. Los industriales tenían ahí una cantera inagotable de proletarios, y sobre todo de proletarios niños y jóvenes. Aparecía en la escena social esa figura económica: la de una persona que iba a la fábrica, trabajaba allí durante una jornada, recibía por su trabajo un jornal y no tenía más compromisos con la industria, ni la industria con él. En un primer momento, la retribución de la industria ha parecido—y en algunos sitios ha sido—más pingüe y, sobre todo, más segura que la de la agricultura, y ello ha contribuido a su vez a aumentar la población: tener muchos hijos era una manera de tener muchos salarios. Al capital también le interesaba que creciese sin límite la población; al fin, cada nuevo hombre era un nuevo trabajador y, sobre todo, un nuevo consumidor. Las gentes han huido del campo a los centros fabriles. En Inglaterra, la población urbana llega al 50 por 100 en 1850, y veinte años más tarde alcanzaba el 70 por 100.

Las repercusiones sociales de la nueva economía han sido muchas y muy graves: la huida del campo a los centros fabriles, la aglomeración de masas proletarias, la vida en tugurios inmundos y fétidos, la falta de instrucción para los niños, la pérdida del sentido religioso de la vida, que se conservaba

[42] Los países que más rápidamente ampliaron su población fueron Gran Bretaña y Francia. No están suficientemente estudiadas las causas, pero sin duda ha jugado un papel importante la mejora de la alimentación, en su conjunto, y el progreso de la medicina y de la higiene, la inoculación antivariólica, la creación de hospitales, etc. La población de Estados Unidos aumentó en un 6 por 1 entre 1790 y 1850, pasando de 4 a 24 millones.

más fácilmente en el ambiente sencillo y parroquial del agro; la desarticulación de los vínculos familiares, el absentismo del padre o de la madre, la mendicidad, el alcoholismo, la prostitución, la mortandad infantil, etc. Todas estas lacras de la época, vergonzosas para la historia humana, se hubieran podido evitar o disminuir si los burgueses de Inglaterra, de Francia, de los Países Bajos, hubieran pensado de manera menos pragmática y menos egoísta. Pero era el ambiente liberal, individualista y anárquico, que se justificaba con la divisa: «cada hombre para sí, y que al último se lo lleve el diablo». Patronos hubo que declararon abiertamente que ellos eran fabricantes para hacerse ricos y no para mostrarse filántropos [43]. Ateos teóricos o prácticos, aquellos adinerados no han entendido por qué los hombres éramos hermanos, ya que no teníamos un Padre común; ni por qué había que respetar a la persona humana, puesto que no tenía un alma inmortal, ni existía un más allá en el que hubiese que rendir cuenta de las propias acciones. En consecuencia, cada uno ha buscado aquí su paraíso, aunque fuera a costa de otros hombres. ¿Eran los hombres tan distintos de las máquinas? ¿No había La Mettrie puesto por título a una de sus obras *L'Homme machine?* Para los capitalistas e industriales de principios del siglo XIX, la mano de obra humana no ha sido más que otro instrumento de producción, otra máquina. Marx lo ha entendido perfectamente y ha visto las consecuencias.

La situación de las clases proletarias ha sido pavorosa en las primeras urbes industriales del sur de Inglaterra, de los Países Bajos y de Francia [44]. El obrero ha sido un verdadero esclavo en manos del capitalista, y la tiranía ha sido mucho más opresiva que cualquiera de las feudales. Hasta 1848 no ha habido límite ninguno en la jornada de trabajo. Frecuente-

[43] Cf. LÉON EPSZTEIN, *L'Économie et la Morale aux débuts du Capitalisme industriel en France et en Grande Bretagne* (París 1966) p.77-84.

[44] En medio de otras muchas han quedado como obras clásicas sobre este tema: KARL MARX, *Das Kapital;* J. KUCZYNSKY, *Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus* (Berlín) (38 vols.); F. ENGELS, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigner Anschaung und authentische Quellen* (Leipzig 1845); L. R. VILLERMÉ, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie* (1840); A. URE, *Philosophie des manufactures ou économie industrielle* (1816); MONTREUIL, *Histoire du mouvement ouvrier en France* (1946); E. LABROUSE, *Le mouvement ouvrier et les idées sociales en France de 1815 à la fin du XIXe siècle* (1948-49); E. DOLLEANS, *Histoire du mouvement ouvrier* (3 vols.) (París 1936-54); L. CHEVALIER, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris dans la première mitié du XIXe siècle* (1958).

mente era de catorce y dieciséis horas, y más. Gracias a la revolución de febrero de 1848, un decreto del 2 de marzo limitó la jornada de trabajo a diez horas en París y once en provincias. Después de la derrota de la revolución, en el mes de junio, la ley de 30 de septiembre impuso la jornada de doce horas. Pero hasta entonces había pasado más de medio siglo sin legislación alguna sobre el tiempo de trabajo [45].

Ningún contrato de trabajo regulaba las relaciones entre patronos y obreros. Si el destino de los pobres era trabajar en la industria, habían de cumplir su destino, y el patrono tenía todo el derecho a la coacción.

La retribución por el trabajo era la estrictamente necesaria para que el obrero pudiese sobrevivir y trabajar. La impresión que había entre los patronos era que convenía que los trabajadores estuviesen constantemente al borde de la indigencia, pues de otra manera no trabajarían, se entregarían a los vicios y darían mal ejemplo a sus hijos. La pobreza era una garantía de buena conducta y de estímulo en el trabajo. Impulsados por esta convicción—y por la de sus ganancias, naturalmente—, ofrecían a los proletarios jornales de hambre, y ninguna autoridad oficial regulaba esta retribución. Según Villermé, una familia media formada por los padres y dos hijos necesitaba para su alimentación, alojamiento y vestidos un total de 859 francos por año. Para cubrir estos gastos se contaba con los ingresos siguientes:

Trabajo del padre: 300 días a 2 F	600 F
» de la madre: 200 » a 1 F	200 F
» de un hijo: 260 » a 0,50 F	130 F
	930 F

En esta locura capitalista se cometieron aún aberraciones más graves. Las mujeres trabajaban por jornales más bajos

45 Véase un ejemplo de los innumerables que amontona Marx en *El capital:* En la fabricación de tejas y ladrillos, «de mayo a septiembre, el trabajo dura de cinco de la mañana a ocho de la tarde, y cuando el secado tiene lugar al aire libre, de cuatro de la mañana a nueve de la noche. La jornada de trabajo, desde las cinco de la mañana a las siete de la tarde, pasa por ser una jornada 'reducida', 'moderada'. Niños de uno y otro sexo son contratados a partir de la edad de seis años, e incluso de cuatro. Trabajan el mismo número de horas que los adultos y, a veces, más aún. La tarea es penosa y el calor del sol aumenta todavía más su agotamiento. En un tejar de Mosley, por ejemplo, una muchacha de veinticuatro años fabricaba 2.000 tejas diarias y no tenía para ayudarla más que a otras dos chicas apenas salidas de la infancia, que llevaban la arcilla y amontonaban los ladrillos. Estas jóvenes arrastraban diariamente 10 toneladas

que los hombres, y si eran casadas resultaba más fácil forzarlas al trabajo. Más «económico» resultaba aún el trabajo de los niños. Se reclutaron multitudes de mujeres y de niños de ambos sexos. Niños de cuatro a cinco años eran llevados por sus padres a verdaderos mercados de esclavos y vendidos a los representantes de las industrias. En Inglaterra era frecuente sacar a los niños de los hospicios para llevarlos a las fábricas. En éstas se les tenía días enteros encerrados, ocupados en enrollar los ovillos de algodón, en abrir y cerrar puertas. El economista inglés Ure encontró en 1835, en cierto número de manufacturas que visitó, 4.800 niños y 5.300 niñas de menos de once años, así como 67.000 muchachos y 89.000 muchachas de once a dieciocho años. En Inglaterra, en 1833, sobre 216.793 trabajadores en las fábricas de algodón, una tercera parte eran niños de menos de catorce años. Y para el conjunto de la Gran Bretaña se evalúa que en 1842, de 423.755 personas que trabajaban en las industrias, 245.034 eran mujeres, 102.396 niños de entre dieciocho y trece años y 23.486 niños menores de trece años [46].

Para evitar que los niños se durmieran, les hacían trabajar cantando, y si no bastaba, acudían los capataces a procedimientos brutales. Mal alimentados y andrajosos, se veían obligados a recorrer desde las cinco de la mañana la gran distancia que los separaba de los talleres, a lo que se añadía por la tarde la vuelta al hogar. A veces se les ataba a las máquinas para que no huyeran, y, si huían, los castigos eran peores. Trabajaban también en las minas para acarrear mineral y meterse por aberturas estrechas por las que no podían entrar personas mayores. En las minas trabajaban muchachas jóvenes en promiscuidad con los hombres. Había obreras que trabajaban catorce horas diarias en los telares, sujetas mediante una correa para que pudiesen utilizar a la vez manos y piernas. Sólo

por las resbaladizas paredes del foso, desde una profundidad de 50 pies hasta una distancia de 210 pies» (*El capital* l.1 c.15 [Madrid 1967] t.1 p.487). El c.10 está todo él dedicado a la historia escalofriante de las jornadas de trabajo. Recordemos también, siguiendo a Max Weber, que estas atrocidades encontraban a veces una justificación religiosa en el calvinismo, pues es de Calvino la afirmación de que el pueblo, es decir, la masa de obreros y artesanos, no permanece en la obediencia de Dios más que mientras permanece en la pobreza. Pensamiento secularizado después por los holandeses, que han deducido de él que la masa no trabaja si la necesidad no la obliga. Esta fórmula ha llegado a ser un «slogan» de la economía capitalista de entonces. Cf. MAX WEBER, *L'Étique protestante et l'esprit du Capitalisme* (París 1967) p.244-45.

[46] Cf. LÉON EPSZTEIN, *L'Économie et la Morale aux débuts du Capitalisme industriel en France et en la Grande Bretagne* (París 1966) p.69ss.

en 1833 una ley inglesa prohibía el trabajo en minas y fábricas a menores de nueve años, ordenaba una jornada máxima de ocho horas para los niños de nueve a trece años y de doce horas para los menores de dieciocho. Y hasta 1847 no se limitó a diez horas la jornada de la mujer [47]. La mortandad infantil era necesariamente muy elevada.

Las condiciones físicas en que hombres, mujeres y niños se veían obligados a trabajar en las minas y en las fábricas no podían ser más inhumanas. Marx cita las conclusiones de un inspector de trabajo en 1848: «La atmósfera de las hilaturas de lino, en las cuales trabajaban los hijos de estos tiernos y virtuosos padres, está llena de tan enorme cantidad de polvo de lino, que es extraordinariamente desagradable quedarse allí nada más que diez minutos, y aun así se experimenta una sensación penosísima, ya que los ojos, las orejas, las fosas nasales, se llenan inmediatamente de nubes de polvo de lino, sin que haya modo de protegerse de ello». En 1842, el 50 por 100 de los pulidores de metales de treinta años, el 79 por 100 de los de cuarenta y el 100 por 100 de los de más de cincuenta estaban enfermos de los pulmones. La duración media de la vida humana era en Mulhouse, en 1827, de veintiún años y nueve meses. Según Charles Dupin, de los 10.000 jóvenes llamados al servicio militar en los diez departamentos más industrializados de Francia, 8.980 eran enfermos o deformes [48].

47 Sería sumamente elocuente reproducir datos y hechos concretos de los que aduce Marx en *El capital* para captar lo que ha sido aquella época de hierro del capitalismo europeo. Pero ocuparía demasiado espacio. Baste otro botón de muestra: «En un taller de laminación, donde la jornada de trabajo nominal de cada obrero era de once horas y media, había un muchacho que trabajaba por lo menos cuatro noches a la semana hasta las ocho y media de la tarde del día siguiente [...] y esto sucedió durante los seis meses por los que estaba contratado. Otro, a la edad de nueve años, hacía hasta tres relevos sucesivos de doce horas cada uno, y a los diez trabajaba dos días y dos noches seguidos. Un tercero, que cuenta actualmente diez años, trabajaba desde las seis de la mañana hasta medianoche durante tres noches, y hasta las nueve de la noche los demás días de la semana. El cuarto, que tiene ahora trece años, trabajaba desde las seis de la tarde hasta el mediodía siguiente, durante una semana, haciendo, a veces, tres relevos seguidos desde la mañana del lunes hasta la noche del martes. El quinto, que actualmente tiene doce años, trabajó en una fundición de hierro de Atavely desde las seis de la mañana hasta medianoche durante catorce días seguidos; es incapaz de continuar haciéndolo» *(El capital* 1.1 sec.3.ª c.10 [Madrid 1967] t.1 p.270-71).

48 Cf. Léon Epsztein, o.c., p.76. Todavía en 1871 escribe Dostoyevski de una fábrica rusa: «Bueno... ¿qué más puedo contarle? La fábrica de los Chpigulin es interesante. Como usted sabe, ocupa en ella a quinientos obreros. Los patronos son millonarios y explotan atrozmente a sus obreros» (Fedor Dostoyevski, *Los endemoniados,* 2.ª parte, c.1 párr. 3).

Los obreros estaban bajo el estricto control y la disciplina, impuesta por el patrono o sus representantes, contra los que no tenían recurso legal alguno y sólo unos rudimentos de protección pública. Tenían que trabajar las horas y en las condiciones que les impusieran, tenían que aceptar los castigos y las multas con que les sancionaran. En algunas industrias estaban obligados a comprar en las tiendas propias de la industria, o recibían sus jornales en especie.

Se puede calcular la miseria de todo tipo que llevaba consigo semejante situación. Pronto se formaron las aglomeraciones proletarias en suburbios miserables, sucios y malolientes, en los alrededores de las grandes ciudades. Frecuentemente, las viviendas eran chabolas o bodegas húmedas, mal alumbradas y mal ventiladas, o graneros fríos en invierno y abrasadores en verano. En Liverpool, hacia 1840, de 35 a 40.000 personas ocupan unas 8.000 chabolas, frecuentemente sin ventanas, sin más piso que la tierra. En las habitaciones de los pobres hay a veces seis u ocho camastros en una misma pieza, ocupados al mismo tiempo por hombres, mujeres y niños. En la parroquia de San Jorge, de Londres, se señalaba que 929 familias disponían de una sola habitación y que 623 no poseían incluso más que una cama. Faltaban casi por completo los servicios de limpieza pública, abastecimiento de agua y sanidad. Las grandes enfermedades contagiosas reaparecieron: así la epidemia de cólera en 1832, que barrió una gran parte de la Europa central. Empujadas por el hambre en el invierno de 1845 a 1846, las masas miserables de París desentierran los caballos y se disputan perros y gatos. La época en que la baronesa de Rothschild llevaba joyas por valor de millón y medio de francos al baile de máscaras del duque de Orleáns (1842), era la misma en que John Bright describía a las mujeres de Rochdale: «Dos mil mujeres y muchachas pasaban por las calles cantando himnos; era un espectáculo singular e impresionante, casi sublime. Terriblemente hambrientas, devoraban una hogaza con avidez indescriptible. Si el pan hubiera estado cubierto de fango, lo hubieran devorado igual» [49]. Escrofulismo, raquitismo y tuberculosis causan estragos en estas poblaciones abandonadas. Y como reacción desesperada de tales situaciones inhumanas crecen desmesuradamente los vicios degradantes: el alcoholismo, el juego, la violencia, el sui-

[49] Cit. en ERIC J. HOBSBAWN, *Las revoluciones burguesas* (Madrid 1964) p.251-52.

cidio. La prostitución de las hijas se consideraba como un recurso normal. En París nace un niño ilegítimo sobre cada tres. En los barrios de Lille mueren antes de los cinco años un 35 por 100 de los nacidos. La mayor parte de los obreros ven perecer a sus hijos con indiferencia y a veces con alegría. La criminalidad y la violencia, a veces sin finalidad concreta, eran como una afirmación de la propia personalidad contra las fuerzas ciegas a que se veían sometidos aquellos hombres.

Junto a estos tipos de evasión florecen otros bajo formas místicas y religiosas. Las clases burguesas ilustradas y capitalistas se secularizaban rápidamente y abandonaban sus creencias religiosas. Las masas han seguido siendo religiosas en principio. Poco a poco, sin embargo, el desarraigo de la parroquia, la imposibilidad de acudir a cultos religiosos en los suburbios, la carencia de educación e instrucción cristiana y las pavorosas condiciones en que se veían obligados a vivir, los han hecho indiferentes, por una parte, y por otra, propicios a aceptar a profetas y milenaristas, o a predicadores apocalípticos que amenazaban con el cercano fin del mundo. Así han nacido y florecido los irvingitas, los wesleyanos, los adventistas del Séptimo Día, los metodistas, los presbiterianos, los baptistas y multitud de sectas puritanas o pseudo-religiosas que venían a sustituir a las antiguas iglesias. No raras veces, las reuniones religiosas derivaban en conmociones histéricas, en saltos y danzas orgiásticas, en mujeres que entraban en trance aullando, etc «Como no tienen otras diversiones, las ceremonias religiosas ocupan su lugar», decía una señora hablando de las jóvenes que trabajaban en las fábricas de Essex. Para las masas proletarias, efectivamente, lo religioso no era más que un analgésico o un sueño con el que se evadían de una espantosa realidad. Los pobres debían aceptar resignadamente su condición y su destino providencial; pero, en cambio, si sabían llevar una vida de austeridad y cumplimiento religioso de los mandamientos, el paraíso eterno del cielo les compensaría con abundancia de todos sus sufrimientos actuales. Las experiencias religiosas de esta vida eran ya un prenuncio de las eternas. He ahí la religión que ha encontrado Marx entre los proletarios y de la que ha escrito: «la religión es el opio del pueblo».

Nos interesa menos ahora describir la situación de los campesinos mientras se operaba la revolución maquinista e industrial. Baste decir que, al menos entre los jornaleros y los tra-

bajadores del campo, la pobreza era peor si cabe que entre los obreros de la industria. Las malas cosechas que a veces se sucedían provocaban hambres espantosas. Después de la ruinosa cosecha de 1813, en Lombardía, muchas gentes se sustentaban sólo con hierbas y forrajes. Hacia 1847, un tercio de la población de Prusia había dejado de comer pan y se alimentaba sólo de patatas. En el centro de Alemania, hombres y mujeres carecían de ropas de cama. «Es muy común en las montañas de Escocia, según me han manifestado muchos—escribe Adam Smith—, no tener dos hijos vivos una madre que ha solido parir veinte» [50]. El hambre y el tifus arrasaban los campos de Flandes y de Silesia, donde los trabajadores de lino se quedaban sin trabajo avasallados por la industria del algodón. Pero la catástrofe más grave fue la del hambre de Irlanda. Desindustrializado el país—excepto el Ulster—por la política mercantilista y religiosamente sectaria del Gobierno británico, que lo trataba como a una colonia, y poblado por arrendatarios de un pequeño número de poderosos terratenientes, Irlanda vivía en una pobreza sin igual en toda la Europa occidental. Las malas cosechas y las plagas de los años hacia 1840, desencadenaron una situación trágica. La mayor parte de los historiadores coinciden en afirmar que, entre 1846 y 1851, más de un millón de personas murieron de hambre y otro millón emigró a Estados Unidos.

Ante este panorama atroz, las reacciones han sido múltiples y distintas. Los gobiernos se han sentido impotentes o no han querido intervenir, porque eran liberales y querían «respetar» la libertad de cada uno y «dejar hacer», en espera de que las mismas fuerzas naturales económicas equilibraran la sociedad. «Ninguna intervención legislativa puede llevarse a cabo sin violar principios generales de la más capital importancia para la prosperidad y la dicha de la comunidad», se lee en un informe enviado en 1810 a la Cámara de los Comunes [51]. Entre tanto han favorecido la industria y el comercio capitalistas cuyos beneficios cedían siempre, exclusivamente, en bien de los patronos, persuadidos de que lo que era bueno para la producción era bueno para el país, y dando así ocasión fundada a que Marx viese en el Estado no otra cosa sino un

[50] Adam Smith, *Investigación de la naturaleza y causas de las riquezas de las naciones* (trad. españ., Valladolid 1794) t.1 p.131.

[51] Cit. en C. Gide-C. Rist, *Historia de las doctrinas económicas* (Madrid) 2.ª ed. p.284.

organismo montado por una de las clases para enriquecerse y oprimir a la otra clase. El Código inglés *De amo y criado* castigaba con prisión a los obreros que infringieran las condiciones de trabajo y a los patronos con alguna leve multa.

La clase burguesa, la nueva aristocracia del dinero, en su gran mayoría, permanecía indiferente a las calamidades de los «pobrecitos», algo así como lo que sucede hoy en las grandes ciudades indias, en las que sólo los turistas se impresionan por la miseria de los suburbios y de los campos. Más aún, cuando se han propuesto mejoras para la situación de los proletarios, no pocos de los patronos se han opuesto eficazmente a ellas exigiendo «libertad» para patronos, obreros y niños. Un ritmo inexorable y apresurado de actividad, de negocio y de lucro se ha impuesto en la sociedad nueva. Se ha sintetizado en la expresión de la época: *time is money,* el tiempo es dinero. Esta nueva estructura ha creado actitudes de frialdad absoluta, mal conciliables con el amor sincero y cálido hacia los demás. Entre tanto se han justificado a sí mismos con sofismas, como solemos hacer los hombres cuando son las pasiones las que nos gobiernan: si los obreros vivían en la miseria, si estaban enfermos, era por sus vicios, por su apatía, por su falta de previsión, porque tenían más hijos de los que podían alimentar; lo que convenía no era aumentar los salarios, sino enseñarles buenas costumbres; el vivir en la necesidad les estimulaba al trabajo y les impedía entregarse a los vicios; se llamaba pesimistas y exagerados a los que denunciaban la realidad con crudeza, y se aseguraba que nunca el obrero había estado mejor. Y los niños, ¿qué harían los niños si no trabajaban? Cuando el Parlamento británico trató del voto de una ley que fijara la duración del trabajo de los niños en diez horas diarias, ciertos fabricantes hicieron firmar a algunos trabajadores peticiones como ésta: «Vuestros peticionarios, todos padres de familia, creen que una hora de asueto adicional no tendría más efecto que el de desmoralizar a sus hijos, porque el ocio es el padre de todos los vicios».

No faltaron personas honradas que trabajaron por aliviar las desgracias de los pobres. Hubo pronto movimientos socialistas encaminados a solucionar aquellos espantosos problemas. De ellos hablaremos en el capítulo siguiente. Algunos hombres de Estado y algunos industriales ingleses, como Robert Peel, padre del que después sería célebre estadista; lord Russell; lord Ashley; Daniel Legrand, industrial alsaciano, etc.,

fueron hombres que lucharon por una situación más justa de los obreros.

Siempre que se habla o se escribe de estos temas viene inevitablemente a los labios la pregunta: ¿Y qué hacía la Iglesia católica?; ¿cómo no levantó su voz y su acción en favor de hermanos tan ferozmente oprimidos? Hoy no podemos menos de lamentar que la Iglesia no se comprometiera entonces con los que sufrían injustamente y que no denunciara aquellas increíbles maldades humanas. Pero al mismo tiempo podemos comprenderlo si miramos la Historia con ojos imparciales. La Iglesia católica había sido implacablemente perseguida por todos los «filósofos», profetas creadores del «nuevo orden de cosas». Más de un siglo había durado la persecución más refinada y más tenaz contra la «impostura» cristiana. Se habían utilizado todos los medios: la «ciencia», la crítica, el ridículo, el sarcasmo, la propaganda, la violencia, la persecución, la cárcel, el destierro, la guillotina, el cesarismo, la prisión del papa, etc., etc. Era lógico que los cristianos, firmes en su fe, se replegaran, cerraran sus filas y tomaran una actitud defensiva para poder sobrevivir como Iglesia. En Inglaterra, que iba a la cabeza de la industrialización y de las injusticias sociales, la Iglesia católica vivía aún en catacumbas; en Francia, que seguía a Inglaterra en la industrialización, era donde había sufrido una persecución más sañuda y constante. Una Iglesia así acorralada y desprestigiada, en medio de un mundo secularizado y materialista, ¿podía hacer algo más que defenderse y luchar por su supervivencia?; ¿poseía la autoridad y el prestigio necesario para dictar criterios y exigir conductas? Es lástima que muchos católicos no hayan caído en la cuenta de los derechos económicos y sociales que por ley natural y en justicia tiene todo hombre por ser persona, y de que había que actuar para acabar con la opresión de los ricos sobre los pobres. Pero los hechos históricos hay que juzgarlos teniendo en cuenta las circunstancias concretas en que se producen.

Además, los católicos no estuvieron ausentes en el trababajo por la redención del proletariado. De esta época son, en Francia, Federico Ozannam (1813-1835) y sus *Conferencias de San Vicente de Paúl* (1833); Mons. Affre, arzobispo de París, muerto en las barricadas de 1848, que patrocinaba las reuniones obreras de San Francisco Javier; de esta época son las escuelas de aprendices de los Hermanos de la Doctrina Cristiana, de los Hermanos de San Vicente de Paúl o del abate

Timon-David; en Alemania surgieron las hermandades obreras fundadas por el sacerdote Kolping (1813-1865), que todavía hoy subsisten; Víctor Aimé Huber (1800-1869) fue un político alemán católico que inició un movimiento social católico, extendido rápidamente a Austria y a Bélgica; el obispo de Mainz, Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), que llegó a ser el jefe del movimiento social católico alemán; en España, Jaime Balmes (1810-1848), adelantado de las enseñanzas sociales católicas, y Juan Donoso Cortés, que en los últimos años de su vida, siendo ministro plenipotenciario de España en París (1851-1835), consagró su tiempo libre y todo su dinero a la ayuda de los desgraciados, etc. Esto para no hablar de los sociólogos católicos—teóricos y prácticos—de la segunda mitad del siglo, que prepararon el ambiente e hicieron posible que, en tiempos un poco más serenos para la Iglesia, el papa León XIII, en su encíclica *Rerum novarum,* hiciese oír su voz, que exigía a todos justicia y fraternidad. Valgan por todos los nombres de Taparelli d'Azeglio, Liberatore, Toniolo, Albert de Mun, A. de Melun, R. la Tour du Pin, Mons. Doutreloux, F. Hitze, Ch. de Vogelsang, Claudio López Bru, etc., etc. [52]

Distintas han sido, naturalmente, las reacciones de los mismos obreros ante las injusticias y opresiones que padecían en su propia carne. Rápidamente se ha formado entre ellos de manera inconsciente, pero obvia, una «conciencia de clase»: una «clase» específica, la trabajadora, que se encontraba en presencia de otra «clase» explotadora y enemiga: la de los

52 Sobre el movimiento social cristiano puede verse C. VAN GESTEL, *La doctrine sociale de l'Église* (Bruxelles-Paris 1952); R. KOTHEN, *La pensée et l'action sociale des catholiques (1789-1944)* (Louvain 1945); *L'enseignement social de l'Église* (Louvain 1949); E. CHENON, *Le rôle social de l'Église* (París 1921); G. GOYAU, *Autour du catholicisme social,* 5 vols. (París 1907-1912); sobre Francia: J. B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)* (París 1951); H. ROLLET, *L'action sociale des catholiques en France (1871-1914)* (París 1958); sobre Alemania: A. FRANZ, *Der soziale Katholizismus in Deutschland bis zum Tode Kettelers (1877)* (1914); E. RITTER, *Die katholische-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein* (1954); sobre Bélgica: R. REZSOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique (1842-1909)* (Louvain 1958). A las teorías sociales y a las organizaciones obreras católicas hay que sumar el gigantesco esfuerzo que la Iglesia católica hizo por llevar la enseñanza, la formación y el amor a los miembros más abandonados de la sociedad. Baste un dato elocuente: sólo en España, durante el siglo XIX, se fundaron 74 congregaciones religiosas femeninas dedicadas por completo a la enseñanza y educación, principalmente de niñas pobres, y a la beneficencia en hospitales, asilos, orfanatos, hospicios, etc. Cf. JESÚS ALVAREZ GÓMEZ, *Congregaciones femeninas fundadas en España en el siglo XIX:* Vida Religiosa 29 (1970) 72-78.

patronos o capitalistas. Entre 1815 y 1848, en Inglaterra y Francia, la inmensa masa trabajadora de empobrecidos, hambrientos y degradados que «no tenían nada que perder sino sus cadenas», en frase de Marx, cayeron en la cuenta de que podían ser una fuerza temible para sus «señores». Se creó espontáneamente un movimiento de la clase obrera como tal, y esto es nuevo en la Historia. Habían existido, de vez en cuando, motines y algaradas, destrucción de máquinas y protestas; pero estos fenómenos o «revoluciones» habían sido frecuentes también en otras épocas de la Historia. Ahora era todo un estamento de la sociedad el que intentaba y pugnaba por presentarse en la vida pública con ánimo decidido de amedrentar a los opresores y de hacer valer sus derechos y sus exigencias.

La conciencia proletaria estaba combinada y reforzada por los restos del movimiento jacobino de la Revolución francesa. Si entonces no se había sabido llevar hasta el extremo la consigna «libertad, igualdad, fraternidad», se llevaría ahora. Los burgueses habían hecho una revolución en 1789 contra la aristocracia, y habían triunfado. Era la hora de hacer una revolución de «las masas democráticas» contra la nueva aristocracia del dinero que era la burguesía, menos orgullosa acaso, pero más egoísta que la primera. Se utilizaron todos los medios «jacobinos»: campañas políticas por medio de periódicos y folletos, mítines y manifestaciones, motines e insurrecciones. Los gobiernos reaccionaron como pudieron contra estas actitudes. A veces—y en eso mostraban su debilidad—lanzando al ejército, que disparaba contra las masas. En 1819 resultaron diez hombres muertos por los soldados en una manifestación obrera de Manchester. Todo ello daría nuevas ocasiones a Marx, más adelante, para ver en el Estado y en el ejército instrumentos del capitalismo para la represión contra los obreros. Todo ello dio ocasión también a que los proletarios se solidarizaran entrañablemente unos con otros y tuviesen como hermanos a todos los que en el mundo sufrían la opresión. Es el ambiente al que respondería el grito con que Marx cerraba el *Manifiesto comunista:* «¡Proletarios de todos los países, uníos!»

En un principio, a comienzos del siglo XIX, este movimiento ha comprendido no sólo, ni principalmente, a proletarios propiamente dichos, sino a todos los pobres o minushabentes de la sociedad, artesanos, trabajadores a domicilio, mecánicos, ebanistas, impresores, etc. Poco a poco han crecido en número los asalariados de la industria, a medida que ésta se ha des-

arrollado y que los otros oficios se han tenido que ir retirando para desaparecer. Entre todos han formado en Inglaterra las llamadas Uniones Generales, que han sido las primeras asociaciones de defensa obrera, aunque con poco éxito y con poca cohesión [53]. En ellas han encontrado los proletarios una estructura que venía a sustituir la que ellos habían abandonado al abandonar la aldea, la parroquia, la familia, etc. Ahora se tenían que mover en un mundo colectivo, comunal, combativo, idealista, y la asociación con sus semejantes les organizaba y les apoyaba para ello. Es cierto que, hasta la llegada de Marx, todos estos intentos han sido poco eficaces en orden a la redención del proletariado. Pero han preparado la gran revolución marxista, y por de pronto han servido para atemorizar a los burgueses con el «espectro del comunismo»—la frase es de Marx—, que llegó a obsesionarles [54].

Ha sido en este clima y en estas circunstancias donde han nacido los movimientos y organizaciones socialistas a las que nos referiremos más adelante. El último y más importante de ellos ha sido el socialismo marxista. Marx había nacido, vivido y estudiado en ambientes burgueses. En octubre de 1843 ha ido a París expulsado de Alemania por sus ideas avanzadas. Hasta entonces sólo tenía ideas avanzadas. Ha sido en París donde ha tomado contacto directo con el proletariado y su miseria atroz, y ha sido allí donde ha decidido consagrar su vida a la redención del proletariado por las ideas y por la acción revolucionaria. En París se encontró, en los barrios y en las tabernas, un proletariado de excelente calidad humana, con conciencia de clase y de lucha de clases, pero desamparado de todo favor humano. En agosto de 1844 venía al encuentro de Marx, desde Inglaterra, Federico Engels, y de sus labios oyó «la situación de la clase obrera en Inglaterra». Engels preparaba un libro que llevaría este título. Más adelante, el mismo

53 Puede verse el clásico estudio de SIDNEY y WEBB, *History of Trade Unionism*, reeditado varias veces.

54 La bibliografía sobre la revolución industrial y sus consecuencias es amplísima. Citamos únicamente algunas obras fundamentales: W. O. HENDERSON, *The industrial revolution on the continent: Germany, France, Russia, 1800-1914* (1961); para Inglaterra sigue considerada como básica la obra de P. MANTOUX *The industrial revolution of the 18th century* (1906); T. S. ASHTON, *La revolución industrial* (trad. esp., Méjico 1950); A. L. DUNHAM, *La révolution industrielle en France (1815-1848)* (París 1953); J. D. BERNAL, *Science and industry in the 19th century* (1953); E. ROLL, *A history of economic thought*; A. P. USHER, *Historia de las invenciones mecánicas* (Méjico 1948); pueden consultarse también las grandes *Historias* generales y las *Historias de la Cultura*.

Marx viviría en Inglaterra entre los proletarios, y, aunque él nunca lo fue, viviría también en la miseria. El marxismo ha nacido, pues, como una protesta airada contra la tremenda e indignante injusticia del capitalismo liberal naciente. Pero ésta, que es su grandeza, constituye también su debilidad. El marxismo se pensó y se estructuró para aquella circunstancia concreta de la Europa del siglo XIX, en que los obreros han estado sometidos a presiones económicas y sociológicas inhumanas. Sobrepasada esta etapa en muchas de sus realidades y liquidadas muchas de aquellas circunstancias por la evolución misma de la sociedad, y sin duda también por el estímulo y el aguijón comunista, se puede preguntar hoy si aquel marxismo sigue teniendo sentido o si ha cumplido ya su misión histórica. Pero responder a esta cuestión no es de este momento.

3.4. Adam Smith

Todo este mundo trepidante y contorsionado, que nacía y se ponía en marcha en busca de la felicidad del dinero, necesitaba una estructura ideológica que le justificase y que le abriese cauces seguros de progreso, porque también el dinero tiene necesidad de las ideas. Los capitalistas se habían lanzado ansiosamente a la pugna de la producción, de los mercados y de las ganancias, pero no habían pensado. Por otra parte, la fisiocracia no servía ya. ¿Cómo iba a servir de armazón ideológico al mundo industrial si comenzaba por elevar a tesis que comerciantes e industriales constituían una clase estéril?

Fue el vacío que vino a llenar la obra de un inglés, Adam Smith, titulada *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* («Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones») y que vio la luz en 1776. A una sociedad que había hecho ley de vida buscar y encontrar la riqueza, le salía al paso un libro que le enseñaba el camino. El influjo de esta obra en la conformación del mundo moderno sólo es comparable al que han tenido los escritos de Rousseau o los de Kant. Acaso Rousseau, Kant y Smith son los tres mayores pedagogos de los hombres de la Edad Contemporánea. El caso es que el libro de Adam Smith apareció antes de que estallase la revolución industrial. Esta nació con independencia total de él, y dio sus primeros pasos sin preocuparse gran cosa del libro que un día sería su catecismo.

Pero la obra tenía valores suficientes como para imponerse pronto como la dogmática de la economía capitalista, y muchos de sus principios todavía hoy tienen valor y vigencia en los modernos Estados capitalistas [55]. Desde que ella apareció, todos los escritores anteriores sobre economía se eclipsaron. Ello se debió a dos motivos fundamentales. En primer lugar, al valor literario de la obra. Dotado Adam Smith de aguda sensibilidad para los problemas más candentes y urgentes de su país y de su época, aborda su estudio con un estilo vivo y ameno, en el que mezcla proporcionalmente hechos e ideas. Se discute allí sobre el régimen colonial, sobre las grandes compañías comerciales, sobre el mercantilismo, la organización monetaria, la banca, los impuestos, etc., etc., y siempre con documentación abundante, con mesura anglosajona, con apelación a hechos muy concretos, con juicio certero, con elegante sencillez y hasta con humanismo. Enuncia principios, pero siempre acompañados de la reflexión sobre datos históricos y reales muy abundantes, en los que sus coetáneos encontraban la entraña de su misma existencia y de su actividad. No siempre es coherente con sus ideas, y no raras veces titubea y hasta se contradice, pero siempre es claro y sencillo como sus compatriotas Locke y Hume.

La segunda razón de su éxito consiste en que ha sabido escoger y superar—en sentido hegeliano—todas las teorías económicas anteriores. Ciertas teorías morales fronterizas con la

55 Adam Smith era un escocés nacido en 1723. Había estudiado en la Universidad de Glasgow, en la que su más querido maestro fue Francis Hutcheson, empirista, deísta y filósofo moral que proponía como norma y base de la moralidad un sentido de simpatía desinteresada hacia el bien común. También estudió en Oxford y en Edimburgo. En 1751 fue designado como profesor de Lógica en la Universidad de Glasgow, pero en seguida pasó a la cátedra de Filosofía Moral, disciplina que comprendía la Teología Natural, la Etica, la Jurisprudencia y la Política. En 1759 publicó un tratado de moral natural titulado *The Theory of Moral Sentiments* («Teoría de los sentimientos morales»), en la que ya defiende la libertad en la búsqueda de las riquezas, portadoras de la felicidad, y acepta estoicamente los males que de esta libertad provienen. En 1764 acompañó en sus viajes y estancias por Europa al joven duque de Bucclengh. En Ginebra y en París conoció a Voltaire y a los fisiócratas. En Toulouse comenzó su obra definitiva, que elaboró luego lentamente en su pueblo natal, Kirkaldy (Escocia). En 1773, con su libro casi terminado, volvió a Londres, aunque no lo pudo publicar hasta 1776. En 1778 fue nombrado comisario de Aduanas en Edimburgo, donde permaneció hasta su muerte, ocurrida en 1790. Ha sido una persona honesta y delicada, de carácter muy distraído. Sobre Adam Smith son clásicas las obras de J. RAE, *Life of Adam Smith* (London 1895); A. DELTOUR, *Adam Smith* (París 1886); G. R. MORROW, *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith* (1923); W. R. SCOTT, *Adam Smith as Student and Professor* (London 1937).

economía, expuestas por su maestro Hutcheson [56], sobre la división del trabajo y las variaciones de la moneda, los estudios económicos de David Hume [57], las atrevidas teorías de Bernard de Mandeville acerca de los «vicios» humanos como origen de las riquezas, las artes y las ciencias, y ante todo las ideas mercantilistas y fisiocráticas, quedaban desbordadas y superadas por una mirada mucho más amplia y realista, aunque, como sucede siempre, influida por las mismas ideas que corrige. Esto hizo de la *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* el primer libro verdaderamente científico de la nueva disciplina llamada Economía política.

Adam Smith se sitúa como en una atalaya para mirar al mundo convertido en un inmenso taller, en el que el trabajo se divide y reparte para que sea más productivo. A continuación lo considera como un gran mercado, en el que libremente se intercambian los productos, de tal manera que el interés personal hace de cada hombre el mejor juez de su propio bien; y como la suma de los bienes de cada uno forma el bien común, se logra la armonía y el equilibrio entre la producción y el consumo, y con ello la prosperidad del país. Por fin, considera los principios que deben dirigir una política económica de forma que resulte el mayor beneficio posible para toda la comunidad [58]. Nunca se había considerado la economía con tal amplitud y universalidad, con tanto realismo y con una estructuración de principios tan amplia. Es ello lo que le ha valido a Adam Smith el título de fundador de la ciencia económica moderna. Estudiemos ahora con una cierta detención cada uno de los grandes principios. Esta exposición es necesaria para comprender el marxismo, ya que el Marx economista está en un diálogo continuo con las ideas de Adam Smith, a veces implícita y a veces explícitamente [59].

56 Hutcheson escribió varias obras de filosofía moral, pero es en su *A System of moral Philosophy,* publicado por su hijo en 1755, donde expone los temas relacionados con la economía.

57 Adam Smith fue un gran amigo de Hume, a quien llama «el historiador y el filósofo más ilustre de nuestra época» (*Investigación sobre la naturaleza...* l.5 c.1).

58 En el trasfondo de esta economía se pueden advertir perfectamente, como en la de los fisiócratas, las ideas fundamentales de la Ilustración: la búsqueda de la felicidad terrena, la confianza en el hombre racional y bueno, el optimismo consiguiente y utópico, la exigencia de libertad individual, la concepción del Estado como regulador de la libertad común, la estima suprema del trabajo creador de bienes de consumo, etc., etc. Todo ello aparecerá más claro en la exposición siguiente.

59 Así, por ejemplo, en *El capital* (1.2 sec.3.ª c.19, que dedica íntegramente

Parte la obra de un primer postulado: la fuente principal de toda riqueza es el trabajo: «El trabajo anual de cada nación es el fondo que la surte originalmente de todas aquellas cosas necesarias y útiles para la vida que se consumen anualmente en ella, y que consisten siempre o en el producto inmediato de aquel trabajo, o en lo que con aquel producto se adquiere de las demás naciones» [60]. Con ello toma desde el primer momento un planteamiento que, continuado después por Marx, acabará por imponerse en toda economía: Es el hombre y su actividad sobre la Naturaleza quien verdaderamente crea la riqueza. El hombre como tal y no sólo una clase—fuese ella la de los agricultores—, sino todos los hombres y todas las clases que trabajan, es la nación entera trabajando la fuente de toda productividad.

Ahora bien, para que el inmenso laboreo que es preciso realizar en las naciones en orden a su prosperidad sea eficiente, es indispensable la división del trabajo. Es ésta una de las intuiciones más originales y de más alcance en su obra, y por su estudio comienza: «Los mayores adelantamientos en las facultades o principios productivos del trabajo, y la destreza, pericia y acierto con que éste se aplica y dirige en la sociedad, no parecen efecto de otra causa que de la división del trabajo mismo» [61]. Gracias a ella se realiza la cooperación de los

al estudio de Adam Smith). Nótese que *El capital* lleva como subtítulo *Crítica de la Economía Política.*

[60] ADAM SMITH, *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (trad. de D. José Alonso Ortiz) (Valladolid 1794) l.1 c.1 p.1. Citaremos siempre esta castiza traducción española.

[61] ADAM SMITH, o.c., l.1 c.1 t.1 p.7. Es clásico ya citar el siguiente pasaje: «Pongamos el ejemplo de una manufactura de pura bagatela, pero de cuya división de trabajo en sus operaciones es muy vulgar la noticia, cual es la obra de la fábrica de alfileres: un operario de éstos, no habiendo sido educado por principios en su oficio [...], ni teniendo noticia del uso de las máquinas que en él se emplean, a cuya invención dio acaso motivo la división misma, apenas podría acabar, aunque aplicase toda su industria, un alfiler al día; por lo menos, es cierto que no podría hacer veinte. Pero en el estado en que en el día se halla este oficio [...] uno tira el metal o alambre, otro lo endereza, otro lo corta, el cuarto lo afila, el quinto lo prepara para ponerle la cabeza; y el formar ésta requiere dos o tres distintas operaciones; el colocarla es otra operación particular; es distinto oficio el blanquear todo el alfiler; y muy diferente también el de colocarlos ordenadamente en los papeles; con que el importante negocio de hacer un alfiler viene a dividirse en dieciocho o más operaciones distintas [...]. He visto un laboratorio de esta especie en que sólo había empleados diez hombres, de los que cada uno, por consiguiente, ejercía dos o tres distintas operaciones de ellas. Pero, aunque eran muy pobres y muy mal provistos de las máquinas necesarias, cuando se esforzaban a trabajar hacían cerca de doce libras de alfileres al día. En cada libra habría más de cuatro mil de mediana magnitud» (p.8-9). Max Weber cree encontrar antecedentes de la división racional

hombres en la creación del producto nacional y un enorme acrecentamiento de riquezas. Analizando a continuación de dónde procede esta potente eficacia de la división del trabajo, Adam Smith la atribuye a tres causas principales, que son: la destreza que el obrero logra en su especialidad, el tiempo que se ahorra al no tener que pasar de una ocupación a otra, y las invenciones y los perfeccionamientos que el estar siempre ocupado en el mismo trabajo sugiere al obrero. Hacia el final de su obra cae en la cuenta de las serias dificultades que acompañan a las ventajas de la división del trabajo: «Un hombre que gasta lo más de su vida en formar una o dos operaciones muy sencillas y casi uniformes en sus efectos, no tiene motivos para ejercitar mucho su entendimiento, y mucho menos su invención, [...] casi viene a perder el ejercicio noble de aquella potencia y aun se hace generalmente estúpido e ignorante cuanto cabe en una criatura racional» [62]. He ahí una de las funciones del Estado: dar al pueblo «la instrucción en los principios comunes de la Religión, leer, escribir y contar», ya que «unas expensas muy cortas del Estado pudieran facilitar, animar y aun imponer a casi todos los individuos de una sociedad la obligación de adquirir estas partes tan esenciales de la pública educación» [63]. Dos límites señala Adam Smith a la división del trabajo: la mayor o menor amplitud del mercado, o de lo que más adelante llamará ley de la oferta y la demanda, y la división del capital, que en algún sentido es anterior a la del trabajo [64].

Toda la teoría de la división del trabajo nos parece a nosotros obvia y evidente. Es claro que sólo por la especialización de la mano de obra y por la cooperación planificada de todas las especialidades, se multiplica el rendimiento y se hace posible la fabricación en gran escala. El mérito de su autor sólo aparece si se contrasta con la teoría fisiocrática. Los fisiócratas se representaban la sociedad como una pirámide que descansaba sobre los agricultores. De ellos vivían todos los demás, de una u otra manera, ya que sólo ellos producían riqueza. Adam Smith, por el contrario, concibe toda la sociedad de manera homogénea, todos trabajando, cada uno en su

de trabajo en Lutero y en los puritanos. Cf. MAX WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du Capitalisme* (París 1967) p.214-16.

62 O.c., l.5 c.1 t.4 p.159-60.

63 Ibid., p.164.

64 Véase o.c., l.1 c.3 t.1 p.27ss y l.2, Introducción, t.1 p.1-4.

puesto, en el que llega a ser maestro; todos beneficiando a todos por la creación de muchos bienes y, por lo mismo también, todos dependiendo de todos. Se detiene sin prisa en narrar con amenidad cómo cualquier artesano o jornalero o quien sea, disfruta—y depende—en sus vestidos, en su casa, en su comida, en sus herramientas, etc., de innumerables otros que trabajan para él en una sociedad armónica y laboriosa, y cómo gracias a ellos puede no sólo vivir, sino realizar a su vez su propio trabajo. Aparece, pues, claro que en su mente es el trabajo repartido, y la economía que él crea, la infraestructura de la sociedad. La agricultura no está considerada sino como una zona más de trabajo y de economía [65].

Una de las consecuencias más inmediatas que se deducen de la teoría del trabajo es la de que el impuesto ha de recaer no sólo sobre la clase agrícola, como querían los fisiócratas, sino sobre todas las fuentes de ingresos, sobre el trabajo, sobre el capital y sobre la tierra. La regla fundamental de tributación ha de ser ésta: «Los vasallos de cualquier Estado deben contribuir para sostener el Gobierno a proporción de sus respectivas facultades, en cuanto sea posible esta regulación, esto es, a proporción de las rentas o haberes de que gozan bajo la protección de aquel Estado» [66]. El alcance igualitario que esta regla contiene en sí desbordaba todas las estructuras económicas de su tiempo, pero en adelante sería invocada en todas las discusiones económicas.

A pesar de estos planteamientos tan decisivos y contrarios a los fisiocráticos, todavía admite algunos muy parecidos a los de ellos. Todavía admite que hay trabajos productivos y no productivos: «Hay una especie de trabajo que añade algo al valor de la materia sobre que se ejercita, y otra que

65 Esta última frase requiere, sin embargo, una matización. Todavía para Adam Smith—y en esto se parece a los fisiócratas—la agricultura tiene más importancia que cualquier otra industria o manufactura, porque es una base amplia de trabajo y de producción: «No hay capital que en circunstancias iguales ponga en movimiento mayor cantidad de trabajo productivo que el del labrador [...]. En la agricultura trabaja también la Naturaleza con el hombre y, aunque a ella nada le cueste su trabajo, el producto de éste tiene su valor peculiar tanto como el del hombre que más cuesta [...]. No hay cantidad de trabajo productivo que, empleada en iguales términos en cualquier manufactura, sea capaz de una reproducción tan grande. En las manufacturas nada produce la Naturaleza, todo lo hace el hombre» (o.c., l.2 c.5 t.2 p.153-54). Como puede observarse, también aquí cabe decir *aliquando bonus dormitat Homerus*. ¿De verdad que el viento, el fuego, el vapor, la electricidad y otras cien fuentes *naturales* de energía no concurren con el hombre como elementos primordiales en la producción de riquezas manufactureras?

66 O.c., l.5 c.2 t.4 p.188.

no produce aquel efecto: el primero, como que da nuevo valor a la cosa, puede llamarse con propiedad trabajo productivo, y el segundo, por la razón contraria, no productivo»[67]. Al primer grupo pertenecen ante todo los agricultores y los manufactureros o industriales, y al segundo, «todos los oficiales o ministros de Justicia y de Guerra que sirven a la patria, los del Ejército, los de la Armada [...], los juriconsultos, los médicos, los hombres literatos de todas especies, clase muy importante y muy honrada, y los bufones, jugueteros, músicos, operistas, bailarines, figurantes, etc., que son una ínfima jerarquía»[68]. No es que estos trabajadores sean inútiles en la sociedad, ni mucho menos; lo único que se dice es que son improductivos, que no aumentan la renta.

Más allá de la discusión que todos estos temas podrían ocasionar—y de hecho han ocasionado—, lo que a nosotros nos interesa, por la repercusión que tendrá en las ideas marxistas, es subrayar la concepción economista de la sociedad y la de una economía toda ella fundada en el trabajo. Al mismo tiempo, el concepto de trabajo productivo de bienes materiales como valor de los valores en la sociedad, y una desestimación latente de las clases, cuyo trabajo no hace crecer la riqueza material. Todos ellos constituirán temas muy cardinales del pensamiento de Marx. Por otra parte, el capital en sí aparece como ambivalente. Es cierto que los grandes capitales pueden crear la industria, y donde lo hacen «son las gentes por lo común laboriosas, sobrias y activas, como se advierte en Inglaterra y mucho más en Holanda»; pero también lo es que el capital frecuentemente se reduce a un fondo de cuyas rentas se vive, y donde esto sucede las gentes «son por lo regular ociosas, disolutas y pobres, en realidad, como en Roma, Versalles, Compiegne, Fontainebleau y otros sitios reales de esta especie»[69]. En cualquier caso, el capital aparece como el gran responsable de la prosperidad o del malestar material de un país, que es el objeto del estudio de la obra.

Una vez establecido el hecho de la división del trabajo como base de una buena economía, busca Adam Smith «el principio que motiva la división del trabajo». Lo hace mediante una especie de filosofía muy «a la inglesa» que recuerda el estilo de su amigo Hume. En realidad, viene a decir,

67 O.c., l.2 c.3 t.2 p.97.
68 Ibid., p.98-99.
69 Ibid., p.106.

si los hombres aceptan y buscan la división del trabajo—cosa que no pueden ni saben hacer los animales—, es por su propensión natural a «negociar, cambiar o permutar una cosa por otra», y esto, en última instancia, es efecto del interés personal: «cualquiera que en materia de interés personal estipula de otro, se propone hacer esto: dame tú lo que me hace falta y yo te daré lo que te falta a ti; [...] éste es el modo de obtener de otro mayor parte en los buenos oficios de que necesita en el comercio de la sociedad civil. No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio, es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas» [70]. Este movimiento del interés personal es un movimiento espontáneo del hombre, es decir, un impulso natural. Ahora bien: como en toda la mentalidad de los ilustrados, decir naturaleza es tanto como decir bueno, justo y ventajoso, he aquí que el interés personal queda santificado y elevado a principio de interés común. El proceso es muy sencillo: el interés personal lleva a los contratos ventajosos, éstos a la división del trabajo, éste a la prosperidad común, y así se forma una armonía universal, un cierto «orden natural», económico, en el que el interés personal y el común están de acuerdo. En otro sitio dirá que «el capital de una nación entera es igual a los capitales todos de cada uno de sus individuos» [71]. En consecuencia, toda sociedad viene a ser «como una compañía mercante o comercial» [72].

Si la división del trabajo produce riqueza, esto quiere decir que el crecimiento del capital y la acumulación de capitales es un fenómeno espontáneo y natural en la sociedad. Más aún, parece haber una cierta interacción entre división de trabajo y crecimiento del capital, y viceversa. Porque la división del trabajo aumenta las riquezas, y cuanto más poderoso sea el capital, habrá un número mayor de máquinas e instrumentos, y por lo mismo de obreros especializados [73]. Nos importa aquí hacer notar la consideración de la acumu-

70 O.c., 1.1 c.2 t.1 p.22-23. Este párrafo, siempre citado cuando se habla de A. Smith, está tomado casi al pie de la letra de la *Fábula de las abejas* de Mandeville.

71 O.c., 1.4 c.3 t.3 p.6.

72 O.c., 1.1 c.4 t.1 p.35.

73 Cf. 1.2 c.3 p.97ss.

lación de riquezas como un fenómeno necesario en la sociedad y la subordinación que, en cierto sentido, tiene a él la misma división del trabajo [74]. Día vendrá en que Marx verá en el necesario proceso acumulativo de riquezas en manos de pocos, en fuerza de la competencia, el principio de desintegración del sistema capitalista como tal.

En estrecha relación con el aumento del capital y como un impulso también de la Naturaleza misma, establece Adam Smith la teoría de *la adaptación de la oferta a la demanda.* En una república económica como la establecida, prevé que cada hombre ha de producir según su propio y santo interés le dicte y le impulse. Pero así podrá muy bien suceder que los productores produzcan más o menos de lo necesario, con los consiguientes trastornos económicos y sociales.

Para buscar una solución a este grave conflicto, que históricamente produciría tantas y tan graves crisis económicas, es preciso exponer lo que Adam Smith piensa sobre dos nociones claves: la de «valor de uso» y la de «valor de cambio»: «Debe notarse que la palabra *valor* tiene dos distintas inteligencias, porque a veces significa la utilidad de algún objeto particular, y otras aquella aptitud o poder que tiene para cambiarse por otros bienes a voluntad del que posee la cosa. El primero podremos llamarlo valor de utilidad [de uso], y el segundo, valor de cambio. Muchas cosas que tienen más del de utilidad, suelen tener menos del de cambio; y, por el contrario, a veces las que tienen más de éste, tienen muy poco o ninguno del otro. No hay cosa más útil que el agua, y apenas con ella se podrá comprar otra alguna [...]; por el contrario, un diamante apenas tiene valor intrínseco de utilidad, y por lo común pueden permutarse por él muchos bienes de gran valor» [75].

De la noción «valor de uso» se vuelve a preocupar muy poco. Le interesa sobre todo el «valor de cambio», porque en él ve una estructura básica de la economía social. Este valor, en cuanto actual y real, viene dado, al menos en apariencia, por una circunstancia inestable, la relación entre la oferta y la demanda. Si la oferta es escasa con respecto a la demanda, subirá el precio o valor real de cambio; si es abundante, descenderá; si es proporcional, se equilibrará [76].

74 Cf. o.c., l.4 c.3 t.3 p.6ss.
75 O.c., l.1 c.4, t.1 p.47.
76 Sobre todo el proceso véase o.c., l.1 c.7 t.1 p.92ss.

Sin embargo, cae bien en la cuenta Adam Smith de que la ley de la oferta y la demanda es fluctuante y depende de infinitos imponderables. Por eso busca otra explicación más profunda del valor de cambio de las cosas, y cree encontrarla también en el trabajo, es decir, en el esfuerzo consagrado a la producción de un objeto. «El trabajo es la medida o mensura real de un valor permutable de toda mercadería» [77]. Lo que pasa es que Adam Smith, con un sentido de la realidad muy inglés, cae pronto en la cuenta de que acaso ha dicho demasiado. Porque ¿cómo medir en la práctica el trabajo de forma que él sea el exponente único del valor? Hay trabajos tan complejos y tan distintos por la fatiga que requieren, por la destreza, por la maquinaria, por las materias primas, etc., y los productos son tan variados, que no es fácil encontrar una medida exacta. «En las sociedades primitivas todo era más fácil, porque los trabajos eran más elementales y, además, no había acumulación de fondos ni propiedad privada, de forma que se podían valorar las cosas sólo por el trabajo empleado en lograrlas. Pero en las complejas sociedades civilizadas e industriales, el trabajo sólo no basta para señalar su valor de cambio. No basta porque, evidentemente, son necesarios además el capital y la tierra» [78].

Ahora se inclina, pues, no sin una cierta contradicción con lo anterior, por medir el valor de cambio de una mercancía cualquiera, mediante un factor más complejo que llamará «coste de producción». Hay que entender por tal la cantidad necesaria para pagar el trabajo empleado, el interés del capital invertido y el arrendamiento de la tierra. Ese es el precio «natural» de cualquier objeto [79]. Algunos socialistas posteriores, y Marx sobre todo, se atendrán única y exclusivamente al trabajo como medida natural del valor, siguiendo en esto a Ricardo, y porque considerarán que la propiedad privada y la renta son instituciones antinaturales que deben desaparecer. Por lo que se refiere a Adam Smith, hay que decir que a lo largo de su obra se le ve titubear también en este problema, como ya se habrá advertido, y que en ocasiones se atiene al coste de producción como causa del valor de cambio; otras sólo al trabajo, otras al trabajo y al capital, sin atender a la renta de la tierra, etc. En cualquier caso, lo

77 O.c., l.1 c.5 t.1 p.49; véase todo el capítulo.
78 Cf. o.c., l.1 c.6 t.1 p.80ss.
79 Ibid., c.7.

que sí es cierto es que, en frecuentes pasajes, presenta el interés del capital y la renta de la tierra, tal como se practican, como expoliaciones abusivas de las que es víctima el trabajador, que es quien en realidad logra los frutos, y que ya apela a la propiedad privada como causa de la ambición y de la opresión consiguiente. Valga por todos este párrafo: «Desde el momento en que las tierras de un país principian a reconocer el dominio o propiedad de señores particulares, éstos, como todos los demás hombres, suelen desear coger donde nunca sembraron y exigen rentas aun por el producto natural y silvestre del terreno [...]. Los hombres tienen ya que pagar la licencia de cogerlos, y cuando se cambien estos frutos por dinero, por trabajo ajeno, o por otros frutos, hay que considerar, sobre el trabajo de cogerlos y sobre las ganancias del fondo que emplea a estos trabajadores, el precio de la licencia del señor del terreno, cuya cuota constituye lo que se llama renta de la tierra, con que en el precio de la mayor parte de las mercaderías esta renta viene a constituir un tercer principio de valor u origen de nuevo precio más en las cosas» [80].

Si ahora resumimos lo dicho, tendremos que, en el pensamiento del «padre de la Economía política», el valor de cambio aparente depende de la ley de la oferta y la demanda, pero que en realidad es el trabajo, solo o como elemento del coste total de producción, lo que señala el valor real y natural de las cosas. Lo que se cambia, pues, en el mercado es no tanto el objeto cuanto el coste de producción que encierra. Ese coste de producción sería el precio *natural*. Sobre esta base se monta después la dialéctica oferta-demanda, y ahora sí se verifica que, si la oferta excede a la demanda, el precio del mercado desciende por debajo del precio *natural*, y al revés si la demanda excede a la oferta. Si oferta y demanda se equilibran, el precio real coincide con el precio natural. La competencia y el interés personal se encargan de lograr este equilibrio ideal, por lo menos en la gran mayoría de los casos [81]. Podríamos, pues, concluir que el coste de pro-

80 Ibid., c.6 p.84. En otro sitio escribe: «En otros países [en los que no son colonias], la renta que hay que pagar y las ganancias que debe haber el labrador, cercenan los salarios del pueblo, oprimen a la inferior» (o.c., l.4 c.7, 2.ª parte, t.3 p.136). Sobre el interés de los ricos en mantener un orden que asegure su posesión y sobre la autoridad civil como aliada de los ricos contra los que nada tienen, véase l.5 c.1, 2.ª parte, t.4 p.30ss.

81 Cf. o.c., l.1 c.7. Puede haber excepciones de esta regla que vienen a con-

ducción, en el que entra como elemento principal el trabajo, produce el valor *natural* de una cosa; la ley de la oferta y la demanda produce el valor *real*.

La teoría de la oferta y la demanda se aplica en la *Riqueza de las naciones* a otros dos casos concretos: el aumento o disminución de población y el de la moneda. Las clases populares son, por lo general, las que tienen mayor número de hijos. Pero «es de advertir también que produce precisamente este efecto a proporción de la falta que hay y busca de trabajadores. Si la escasez de éstos va siendo más, sucesivamente, por ser mayores los fondos que van dándoles que trabajar, la mayor recompensa del trabajo irá también fomentando de tal modo los casamientos y el número de trabajadores, por consiguiente, que llegarán éstos a estado de poder satisfacer con su número aquella sucesiva demanda de manos trabajadoras con un aumento continuado de la población. Si se verifica, en algún tiempo, ser su número menor que el que se necesita, muy presto se verán subir los salarios del trabajo, y si mayor, se verá bajar a proporción de aquella multiplicación. El mercado se hallaría en un caso tan falto de manos trabajadoras y en el otro tan sobrado, que habría de subir y bajar el precio al grado que exigían las circunstancias de la sociedad. Así como es la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana, la aviva cuando va lenta, y la contiene cuando se aviva demasiado» [82]. He aquí cómo una función tan humana, tan alta y tan sagrada como es la procreación de los hijos y la constitución entrañable de una familia, queda reducida, en manos de este economista inglés, a una función más de la economía política. Aparecen ya aquí los poderes económicos como omnipotentes, sobrehumanos y despóticos, y la fuerza de trabajo humano como una mercancía que se compra y se vende en el mercado. Marx entenderá que, efectivamente, en la sociedad actual la persona está dominada por las fuerzas ciegas de la economía; que la fuerza de trabajo, la más alta actividad humana, está reducida a una mercancía y que la misión revolucionaria del comunismo es precisamente liberar a los hom-

firmar su existencia. Smith señala tres: que los capitalistas consigan tener disimuladas sus grandes ganancias, que gocen de determinados secretos de fabricación, o que posean un monopolio natural. En estos casos, efectivamente, no se lograría que el precio del mercado coincidiese con el precio natural, sino que siempre sería superior.

[82] O.c., l.1 c.8 t.1 p.132-33.

bres de este tipo de economía fatal que les condiciona, les oprime y les aliena sin compasión.

Respecto a la moneda piensa lo siguiente: la moneda como tal es un elemento infecundo; no se debe almacenar, porque ella no se consume; es, más bien, «la gran rueda de la circulación», ya que «el único uso que el dinero tiene es hacer circular las cosas consumibles» [83]. Sirve únicamente como medida e instrumento de intercambio. Por ello su cantidad obedece también a la ley de la oferta y la demanda. Lo que importa es que aumente la cantidad de productos de consumo intercambiables—ellos son la verdadera riqueza—, porque entonces se hará necesaria una mayor cantidad de moneda. Con esto quiere tomar posición contra los mercantilistas, cuya finalidad era más bien aumentar la cantidad de metales preciosos, convencidos de que ésa era la verdadera y única riqueza. Los billetes de Banco son una invención maravillosa, porque ellos han liberado una gran cantidad de oro y plata que puede ahora emplearse en la adquisición de instrumentos de trabajo [84].

Como se ha dicho ya, en la visión de Adam Smith todo el proceso económico es espontáneo y natural, impulsado por un instinto óptimo, que es el interés personal, coincidente además con el bienestar y la prosperidad pública. Por todo ello, las instituciones económicas naturales son providenciales y divinas, ya que no puede haber sido sino el Autor de la Naturaleza el que ha dado al hombre la santa inclinación a mejorar su condición económica. Hasta a Dios se le mira a través del prisma dorado de la economía.

De este optimismo dieciochesco va a deducir ahora el autor de la *Investigación sobre la riqueza de las naciones* la consecuencia más trascendental para el futuro capitalismo: la libertad económica. La conclusión es, por lo demás, enteramente lógica. Si todos tendemos espontáneamente a buscar nuestro propio interés; si el interés personal es también el interés social; si este impulso natural está dado por Dios para la prosperidad pública; si el camino por el que se desarrolla ese impulso es la división del trabajo y la competencia de la oferta y la demanda, «todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia, debe quedar perfectamente libre para abrazar el medio que mejor le parezca para buscar su modo de vivir y sus intere-

83 O.c., l.2 c.3 t.2 p.113.
84 Sobre los problemas monetarios véase o.c., l.4 c.1; l.2 c.2.

ses y que puedan salir sus producciones a competir con las de cualquier otro individuo de la naturaleza humana»[85]. Estamos en pleno liberalismo económico, que viene a completar los otros liberalismos, el social, el político, el religioso, el moral. Que cada hombre actúe conforme a los dictados de su recta razón y de su buena voluntad en lo económico, como en todo lo demás, y todo marchará armoniosamente.

¿Qué función se le reserva al Estado en el complejo económico de un país? Muy sencillo: la de no intervenir. Con ello, «el soberano vendrá a excusarse de una carga para cuya expedita sustentación se hallará combatido de mil invencibles obstáculos»[86]. Con su sentido de lo positivo y de lo concreto, muestra que el Estado no es apto para las funciones económicas, porque suele ser pródigo y nada ahorrativo en sus gastos, ya que utiliza el dinero que otros han ganado, está alejado de las empresas particulares y de sus intereses, los agentes estatales suelen ser desidiosos, negligentes y disipadores, etc. Así ha creado Adam Smith un arsenal de argumentos que servirán después a todos los liberales para combatir la intervención estatal en la economía y exigir la libertad que a ellos tanto les favorecía.

En consecuecia, la intervención del Estado en los asuntos económicos «según el sistema de la libertad negociante» debe quedar reducida solamente a las «obligaciones de gran importancia y de la mayor consideración, pero muy obvias e inteligibles: la primera, proteger a la sociedad de la violencia e invasión de otras sociedades independientes; la segunda, poner en lo posible a cubierto de la injusticia y opresión de un miembro de la república a otro que lo sea también de la misma, o la obligación de establecer una exacta justicia entre sus pueblos; y la tercera, la de mantener y exigir ciertas obras y establecimientos públicos a que nunca pueden alcanzar ni acomodarse los intereses de los particulares o de pocos individuos»[87].

La postura de Adam Smith es más polémica de lo que parece. En realidad está combatiendo una vez más—y en esto sigue a los fisiócratas—contra el mercantilismo, contra el proteccionismo estatal, contra los monopolios, contra las trabas comerciales establecidas y reglamentadas hasta el infinito

85 O.c., l.4 c.9 t.3 p.326.
86 Ibid.
87 O.c., l.4 c.9 t.3 p.326-27.

por gremios, corporaciones y leyes estatales, que ciertamente impedían el desarrollo industrial y comercial. Frente a esta situación exige la libertad comercial y, a veces, dedica capítulos enteros a combatir las grandes compañías privilegiadas que se crearon en los siglos XVII y XVIII para la explotación de las colonias. Los capitalistas del siglo XIX y los gobernantes mismos no atenderán demasiado a la segunda misión que Adam Smith atribuye al Estado, la de evitar la injusticia y la opresión. Además de que no siempre es tan «liberal» y a veces concede al Estado legítimas intervenciones en la cosa económica, por ejemplo, en la fijación legal del tipo de interés, en la administración de los servicios de Correos, en la obligación de recibir la instrucción primaria, etc., etc. [88] Su concepto de libertad no es tan amplio como se ha querido ver, aunque es cierto que él ha dado ocasión a que se le interprete así. Pero he aquí unas palabras bien significativas: «Estos reglamentos, digo, pueden, en cierto sentido impropio, considerarse contrarios a aquella libertad, pero aquel ejercicio de esta que llaman libertad, en un corto número de individuos, cuando es dañoso a la seguridad común de la sociedad, es y debe ser coartado por las leyes de toda especie de gobierno, no sólo de los más libres, sino aun de los que quieren decirse despóticos. La obligación de construir muros y paredes que impidan la comunicación de un incendio es una violación de la libertad natural de la misma especie que la restricción de que acabamos de hablar, restricción que no habrá hombre sensato que deje de aprobarla» [89].

Así son, a grandes rasgos, las principales teorías económicas de Adam Smith. Acaso lo más grave de todas ellas es la exclusiva consideración de la persona humana como *homo oeconomicus*. No le faltan algunos rasgos de humanismo al buen escocés, pero lo cierto es que construye un tipo de hombre que no es sino una máquina de hacer dinero y un tipo de sociedad orientada toda ella hacia el lucro y la ganancia creciente. Todos los demás aspectos quedan subordinados a éste. No es que él lo pretendiese, ni mucho menos, pero bastante grave es presentar al hombre y a la sociedad sólo bajo un ángulo de vista, y tan atrayente, porque los que vengan detrás quedarán fascinados y se tomarán a sí mismos por seres destinados por la Naturaleza a crear riquezas, siempre en

[88] O.c., l.2 c.2.
[89] O.c., t.2 p.87.

la idea de que ellas son las únicas que pueden dar la felicidad. Entonces habremos entrado en la edad nueva del capitalismo liberal, es decir, en una estructura social y política orientada toda ella a ganar dinero, a producir con él más y más bienes materiales, a estimular al consumo mediante la propaganda, para así lograr nuevas y siempre crecientes ganancias. Interesarán las riquezas, no los hombres. El movimiento ideológico y revolucionario que iniciará Karl Marx con sus libros y su acción tenderá a liberar al hombre de las leyes ciegas e inhumanas de la economía capitalista. Toda la etapa de su vida que va de 1845 a 1883 la dedicará al estudio y a la crítica de la economía política. Culminará su tarea en la redacción de *El capital,* que lleva por subtítulo *Crítica de la Economía política.* Pero ya antes, ya en 1844, ha creído ver que el hombre en el sistema económico liberal se hunde necesariamente en la alienación, en la destrucción de sí mismo; el capitalista, porque piensa y se afana más por tener que por ser, y por tener ese producto abstracto que se llama dinero, que, por no ser natural, tiene la triste característica de que nunca sacia, ya que cuanto más se tiene, más se quiere tener; el proletario, porque trabaja, crea sus productos, pero luego le son robados y no se le permite saciar con ellos sus necesidades vitales; así permanece también el obrero en una necesidad abstracta, sin poderse realizar como hombre, ni mucho menos perfeccionarse [90]. Por otra parte, acepta Marx totalmente la concepción economista de la sociedad y de la vida. El *homo marxista* es también, en último término, un *homo oeconomicus,* es decir, un hombre dedicado a la producción de riquezas mediante el trabajo. La sociedad marxista es, como la de A. Smith, una inmensa fábrica en la que, por la división del trabajo, todos y cada uno tienen su puesto especializado. Por eso la sociedad comunista poseerá una abundancia tal de bienes, que podrá repartirse gratuitamente «a cada uno según su necesidad». La diferencia está en que la propiedad privada y el dinero que la representa habrán desaparecido, y con ello habrá desaparecido el ansia de poseer, la explotación del hombre por el hombre, la apropiación injusta de los bienes que otro produce, etc., etc. Cuando la propiedad sea común; cuando

90 Véase sobre el tema de la alienación humana, como consecuencia de una economía social mal montada, KARL MARX, *Manuscritos. Economía y Filosofía (1844),* particularmente el primero, donde se encontrarán también frecuentes diálogos con Adam Smith.

los hombres sean verdaderamente hermanos, porque son iguales; cuando el trabajo no sea una servidumbre, sino un deber y un honor; cuando haya superabundancia de bienes de consumo para todos, entonces aparecerá sobre la tierra el hombre naturalmente bueno y feliz, en una sociedad económicamente bien estructurada. Si esto es así, capitalismo y comunismo, como hemos hecho notar en otro sitio, no son dos actitudes tan distintas ante la vida. Difieren en el modo de realizarla, pero coinciden en verla cerrada en el horizonte de lo terrestre, lo mundano, lo económico. Para ambos, todo es trabajo, producción, bienestar material; en una palabra, economía. Marx, en sus obras de madurez, critica continuamente a los economistas liberales, y particularmente a Adam Smith, a quien llama en *El capital* «el economista que resume todo el período manufacturero». Pero, como pasa siempre, mientras les critica y les corrige, acepta muchas de sus actitudes.

3.5. Malthus y Ricardo

Hemos hablado más arriba del optimismo de los hombres del siglo XVIII. El descubrimiento de la Naturaleza admirable y buena, de la Razón omnipotente, de la Ciencia progresiva, del hombre inocente y natural; los ilustrados de aquella época han tenido la impresión de que ahora se realizaba—¡por fin!—la predicción de Virgilio: *novus ab integro saeclorum nascitur ordo.* Las doctrinas económicas de los fisiócratas con su *ordo naturalis,* y las de Adam Smith, venían a henchir aún más las velas del optimismo dieciochesco; al fin, lo que hacían unos y otros era enseñar a las naciones a producir bienes y riquezas para hacer de la tierra un paraíso.

Por si todo fuera poco, en 1793, el año en que la guillotina segó las cabezas de Luis XVI y María Antonieta; el año de los tribunales revolucionarios, de las levas masivas, de los asesinatos de Marat y los girondinos; el año en que Europa está en guerra contra los franceses y los franceses en guerra contra todos, un inglés optimista que había sido pastor anglicano y que se había hecho ateo por la lectura de los «filósofos» franceses, publica un libro titulado *Political Justice.* William Godwin, que tal era su nombre, profesaba un optimismo desconcertante. Creía que los progresos de la ciencia multiplicarían las riquezas de tal manera, que bastaría media

hora de trabajo al día para que todas las necesidades quedasen satisfechas. Y, además, la razón acabaría por superar los egoísmos individuales y las luchas por las ganancias, y «entonces no habrá guerras, ni crímenes, ni eso que se llama administración de justicia, ni gobiernos. Además de esto, no se conocerá la enfermedad, ni la angustia, ni la tristeza, ni el resentimiento» [91]. Otra vez la utopía del paraíso perdido, tan de la época, y que Marx heredará como dócil hijo de su circunstancia.

Pero no era sólo en Inglaterra. Por la misma época (1794), en el cráter mismo del volcán que entonces era Francia, otro optimista, Condorcet, publicaba su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humanin,* en el que, contra todas las apariencias, intenta demostrar que las sociedades humanas marchan hacia la felicidad y que la ciencia humana será tan omnipotente, que un día llegará, si no a suprimir el más desconcertante de todos los males, la muerte, sí al menos a retardarla indefinidamente. No mucho después de escribir estas lindezas, él se envenenó para escapar de la guillotina que le aguardaba.

Tanto optimismo ya era excesivo, y, en fuerza de aquella ley universal de la acción y la reacción, al optimismo se opuso el pesimismo. En los tratados de Economía se suele llamar «los pesimistas» a Thomas Robert Malthus y a David Ricardo. De los dos nos vamos a ocupar ahora; brevemente del primero, porque no parece haber tenido mucha influencia en Marx, y más ampliamente del segundo, porque su nombre es considerado como el más grande de la economía política inglesa, después de Adam Smith, y porque el economista Marx puede ser tenido, en algunos aspectos, como sucesor y discípulo de Ricardo.

Malthus era un clérigo anglicano, buen hijo del siglo XVIII, hombre de luces y filántropo como cualquiera [92]. En su hogar

91 Cit. en R. L. HEILBRONER, *Los filósofos de la vida material* (Madrid 1956) p.73. Se atribuye a Godwin la frase repetida por todos los anarquistas y aun por los comunistas: «Todo gobierno, aun el mejor, es un verdadero mal».

92 Había nacido en 1766 en la residencia Albury, no lejos de Guildford, en Inglaterra. Su padre, Daniel Malthus, era amigo de Hume y de Rousseau, con quien había hecho excursiones botánicas y de quien había recibido como regalo un herbario y una colección de libros. Daniel Malthus destinó a su hijo menor, Thomas Robert, siguiendo la costumbre inglesa, al estado eclesiástico. Apenas salido de la Universidad de Cambridge, Thomas Robert Malthus se hizo cargo de una parroquia rural. En 1807 ocupó una cátedra

paterno había conocido el libro de Godwin y las ideas de Condorcet y con su padre había dialogado sobre ellas. Puso por escrito las objeciones que se le ocurrían contra el optimismo, y de tal manera impresionaron a su padre, que éste pensó en la necesidad de imprimirlas para hacer pensar más a los ilustrados. Así apareció en 1798 un libro anónimo que se titulaba *Essay on the principle of population as it affects the future improvement of society* («Ensayo sobre el principio de la población en lo que afecta a la mejora futura de la sociedad»). El libro, que intentaba abrir los ojos de los confiados burgueses para que vieran el negro y espantoso nubarrón que se cernía en el horizonte, causó la impresión y la polémica que se puede suponer. Malthus se vino al Continente para poder comprobar y justificar sus ideas; viajó por él tres años (1799-1802) sin poner los pies en Francia, naturalmente, que no estaba entonces para recibir ingleses; volvió a la Gran Bretaña, y ahora, ya bajo su nombre, publicó su obra definitiva, *An essay on the principle of population, or a view of its fats and present effects on human happines* («Ensayo sobre el principio de la población o mirada a sus efectos necesarios y presentes sobre la felicidad humana»). Antes de morir pudo ver y corregir cuatro ediciones de su obra [93].

Las tesis centrales de Malthus son éstas: ¡Cuidado con un optimismo ingenuo que propugna la felicidad, la longevidad y el paraíso para todos, porque nos puede llevar a la miseria y a la catástrofe para todos! Hay un hecho, y es que la población, si no está impedida por obstáculos, crece de manera mucho más rápida que las subsistencias. Más aún, se puede establecer que mientras aquélla crece según una progresión geométrica, de base 1 y razón 2, los medios de vida crecen sólo en progresión aritmética, de base 1 y razón 1. Se puede establecer así la siguiente fórmula proporcional de crecimiento:

Población:	1	2	4	8	16	32	64	128	256
Medios de vida:	1	2	3	4	5	6	7	8	9

Cada término corresponde a un período de veinticinco años. Es decir, que, teniendo en cuenta la fecundidad media de los

en un colegio fundado por la Compañía de Indias en Haileybury —condado de Herford—, y allí vivió hasta 1836, en que murió. Se había casado a los treinta y nueve años y tuvo cuatro hijos.

[93] Publicó además otras obras importantes, pero que quedaron eclipsadas por la primera. Fueron éstas sobre economía política, sobre las leyes acerca del trigo, sobre la renta, etc.

matrimonios y la mortandad habitual, «se puede afirmar con toda seguridad que la población, cuando no está impedida por algún obstáculo, se duplica cada veinticinco años y crece, por tanto, en progresión geométrica» [94]. Por el contrario, si se supone que las tierras laborables de un país, en el término de veinticinco años, duplican su producción, es imposible que en los veinticinco años siguientes vuelvan a duplicarla, que sería cuadruplicar la primera, y así sucesivamente. Luego entonces «podemos decir que, considerando el estado presente de la tierra, los medios de subsistencia, en las circunstancias más favorables para la industria humana, no pueden aumentar con mayor rapidez que de acuerdo con una progresión aritmética» [95].

Si esto es así, es claro que, si no se ponen remedios eficaces, la humanidad está condenada, cuando cree que camina hacia el paraíso, a encontrarse con un infierno, o sea con la mortandad, las epidemias, el hambre, los vicios, el infanticidio, la inmolación de los ancianos, la guerra y todos los males. Esos hechos serían un límite al crecimiento, pero bien lamentable. Malthus los llama «obstáculos represivos».

Por tanto, es necesario plantearse el problema de si existen otros medios de evitar el crecimiento desmesurado de la humanidad, o, para usar los términos del mismo Malthus, si se pueden encontrar «obstáculos preventivos», ya que el hombre, por estar dotado de razón, puede calcular las consecuencias lejanas [96]. Se podría pensar en medidas legislativas que reglamentasen la edad de los matrimonios. Pero crearían tantas y tales dificultades, que en la práctica es irrealizable; por tanto, es preciso acudir a la restricción moral, *moral restraint*. He aquí uno de los conceptos de Malthus frecuentemente mal entendidos. No es de ninguna manera la abstención de relaciones sexuales en el matrimonio, ya que considera normal que la familia tenga seis hijos y aun más; es la renuncia al matri-

94 THE REV. T. R. MALTHUS, A. M. F. R. S. *An essay on the principle of population* (London 1826) t.1 p.6. No raras veces, el libro de Malthus ha sido editado con graves mutilaciones. Sismondi, de quien hablaremos más adelante, hace una ingeniosa refutación de la teoría malthusiana de que cuando hay bienestar económico la población se duplica cada veinticinco años. Los Montmorency—escribe—nunca han carecido de alimentos y bienestar. Por consiguiente, su número habría tenido que duplicarse cada veinticinco años. Según este cálculo, y suponiendo que el primero haya vivido en el año 1000, actualmente no habría sitio en el mundo para los Montmorency, ya que en el año 1800 su número habría llegado a ser de 2.147.475.648. Cf. *Nouveaux principes d'économie politique* (Ginebra-París 1951) t.1 p.184-85.

95 O.c., p.10.

96 Cf. c.2; o.c., p.12ss.

monio durante una parte de su existencia o durante toda: «la abstinencia del matrimonio conservando la castidad es lo que yo llamo restricción moral» [97]. Quede, pues, claro que el clérigo anglicano Malthus no pensaba para nada en esos medios ilícitos, tan extendidos hoy, para hacer estéril la vida matrimonial. Más aún, los medios anticonceptivos los reprueba y los llama sin paliativos *vicios;* «la disolución de costumbres, las pasiones contra la naturaleza, la violación del lecho conyugal, y todos los artificios utilizados para evitar las consecuencias de las uniones ilegítimas entran en la categoría de los vicios» [98].

Una vez sentados estos principios generales, se atreve a sacar tres consecuencias:

«1.ª La población está necesariamente limitada por los medios de subsistencia.

2.ª La población inevitablemente crece donde los medios de subsistencia crecen, salvo que lo impidan algunos obstáculos potentísimos y evidentísimos.

3.ª Estos obstáculos y todos los que reprimen el crecimiento indebido de la población y mantienen sus efectos, a nivel de los medios de subsistencia, se pueden resolver todos en restricción moral, vicio y miseria» [99].

Malthus ve, pues, al hombre colocado en este *trivium:* virtud, vicio, miseria. El le recomienda el primer camino, aunque desconfía de que sean muchos los que lo escojan, al menos por ahora [100]. De ahí que aparezca como resignado a que se practiquen los «vicios», cuyas consecuencias, en cualquier caso, serían menos nefastas que las del aumento continuo y desmesurado de la población. Este pragmatismo daría ocasión a que se llamase después *neomalthusianismo* a las doctrinas que propugnan el uso de prácticas anticonceptivas.

Pero acaso lo que más interesa al intento de este libro no es la doctrina expuesta, sino la que va siempre subyacente a ella y que a veces aflora en expresiones inequívocas, y aun en capítulos enteros de la obra de Malthus, a saber: la convicción de que la desigualdad social es buena y necesaria, y que es preciso evitar cualquier organización socialista o comunista que

97 O.c., p.15.

98 Ibid.

99 O.c., p.23-24. Estas mismas conclusiones las repite después de un larguísimo estudio sobre los obstáculos a la población en muchas partes del mundo.

100 Cf. v.c. 1.4 c.1; ed.cit., t.2 p.255ss.

pretenda dar el bienestar a todos. Mientras haya ricos y pobres, sólo los ricos podrán tener hijos, porque les podrán alimentar; los pobres deberán abstenerse de tenerlos para no sepultarlos en el hambre y la miseria. Si los tienen, sólo ellos son los responsables de su imprevisión. Con eso se conseguirá que la sociedad no crezca con exceso y que las calamidades sociales no se hagan universales. Este es también el motivo por el que Malthus se pronuncia contra las leyes que tienden a mejorar el estado social de los pobres. Lo único que se conseguiría con ellas es aumentar el número de pobres [101]. Si un día se instaurase el paraíso de Godwin, o cualquiera de las utopías socialistas que ya entonces comenzaban a defenderse, pronto llegaría la humanidad a ser desmesuradamente grande y, por lo tanto, a perecer por falta de recursos vitales. El motor de la gran máquina social no debe ser la benevolencia con los demás, porque a la larga es peor, sino el amor de sí mismo y el interés personal [102]. Esta argumentación malthusiana sería utilizada tenazmente por los liberales conservadores para oponerse a las reformas socialistas y comunistas posteriores y para parapetarse en la rotunda y repetida afirmación de que la pobreza de una clase social, aunque lamentable, es beneficiosa para ella misma como un estímulo y una llamada a la prudencia, y también para el conjunto de la sociedad. Con esta argumentación teórica de los liberales, y con las realizaciones prácticas a que ella descendía, tendrá mucho que ver Marx y a ella responde el empeño marxista de crear, mediante la ciencia y la técnica, una abundancia tal de bienes materiales que puedan ser distribuidos «a cada uno según su necesidad», sean los que fueren y cuantos fueren los que los requieran. Por lo que respecta a la mayor o menor población humana, Marx negará

[101] Desde 1562, Inglaterra poseía un sistema de asistencia a los pobres basado en los socorros distribuidos por las parroquias. Estos socorros provenían de un impuesto especial llamado *poor tax* (tasa de los pobres). En el siglo XVIII, las parroquias fueron autorizadas para mejorar la situación de los pobres mediante la creación de *workhouses* (casas de trabajo). Las doctrinas filantrópicas y, sobre todo, las de Godwin habían impulsado en Inglaterra el sentimiento de la necesidad de mejorar la condición de los pobres. Un libro entero de la obra de Malthus, el tercero, está dedicado a estudiar y a hacer crítica de los sistemas de igualdad de Wallace, Condorcet, Godwin y Owen; así como también al estudio y crítica de las leyes sobre los pobres, sobre los sistemas agrícolas, mercantiles, etc.

[102] Dar el salario familiar a un obrero le parece también imposible: «Decir que el precio del trabajo debería bastar al mantenimiento de una familia [...] se reduce, propiamente, a decir, en otros términos, que los fondos destinados al trabajo sean infinitos en el país del que se trata» (o.c., p.352).

sus condicionamientos físicos o biológicos, y la contemplará más bien como efecto de condicionamientos puramente económicos y sociales tal como se han dado en la historia, porque «sólo las plantas y los animales tienen leyes de población abstractas e inmutables» [103].

En las ediciones sucesivas de su obra, a partir de 1803, Malthus multiplica sus esfuerzos por demostrar que en modo alguno es enemigo de los pobres, ni siquiera de un aumento racional de la población. Pero ahí quedaban las premisas de toda su obra para contradecir sus protestas.

Las teorías de Malthus no necesitan de una crítica. El pastor inglés sucumbió a la tentación —tan frecuente desde Galileo— de querer reducir a magnitudes cuantitativas funciones tan humanas como son las del matrimonio y la reproducción, por una parte, y por otra, la de las posibilidades creativas de la libertad humana cuando actúa sobre la Naturaleza. El buen clérigo inglés se hubiera asustado de ver que siglo y medio después el mundo poseía casi 4.000 millones de habitantes, y que, si quedan aún muchos hombres por alimentarse bien, no es por falta de recursos naturales, sino por mala distribución de los productos y de las economías [104].

Mucho más importante que Malthus para comprender al Marx economista es la figura y la obra de David Ricardo. «Para comprender realmente su sistema económico [el de Marx] se debe comenzar por reconocer que, en cuanto teórico, fue un discípulo de Ricardo, y fue su discípulo no sólo en el sentido de que las tesis de Ricardo sirven de punto de partida a la argumentación de Marx, sino también —y esto es mucho más significativo— en el sentido de que ha sido Ricardo quien le ha enseñado el arte de construir una teoría. Marx ha utilizado constantemente los instrumentos de Ricardo y ha abordado cada problema a partir de las dificultades con las que había tropezado mientras estudiaba en profundidad la obra de Ricardo, y de las nuevas investigaciones que este estudio le había sugerido» [105]. Basten estas palabras de Joseph Schumpeter, el

103 KARL MARX, *El capital* l.1 sec.7 c.25 t.1 (Madrid 1967) p.670.

104 No es abundante la bibliografía sobre Malthus, y, que sepamos, no hay otro estudio de conjunto más que el de J. BONAR, *Malthus and his work* (London 1885, 2.ª ed. 1924); otras obras importantes son F. PASSY, *Le principe de la population. Malthus et sa doctrine* (París 1868); J. STASSART, *Malthus et la population* (Liège 1957); J. FREVILLE, *L'épouvantail malthusien* (París 1956); J. OSSER, *Must men starve? The malthusian controversy* (London 1956); K. SMITH, *The malthusian controversy* (London 1951).

105 JOSEPH SCHUMPETER, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie* (París 1951)

célebre economista de la Universidad de Harvard, para justificar la exposición que sigue de las doctrinas de David Ricardo[106].

Ricardo es, sin duda, el nombre más célebre de la economía política, después del de Adam Smith. Si éste fue el fundador y padre de tal ciencia, Ricardo fue la inteligencia oscura que la problematizó y la lanzó al ágora de la discusión; con lo cual logró ampliarla y enriquecerla insospechadamente. Su libro más importante, *The Principles of Political Economy and Taxation* («Principios de economía política y de la contribución») es difícil y cargante, redactado sin un plan preciso y sin aquella atractiva amenidad y sencillez que posee la *Investigación sobre la riqueza de las naciones*, de Adam Smith.

Ricardo no se ocupa directamente de la producción y aumento de riquezas, sino de su distribución. Busca las leyes por las que se debe regular la distribución de las riquezas, y de ellas deducirá después, como síntesis, lo que acaso ha tenido más influjo en los economistas posteriores y ciertamente en los marxistas: su teoría del valor. Su obra se abre por un largo capítulo sobre el valor, pero buenos comentaristas estiman que este capítulo es consecuencia de todo el estudio más que introducción a él. Por eso, al final de este apartado sobre Ricardo, daremos sus tesis fundamentales sobre el valor, y entonces podrán comprenderse mejor. Pasamos, pues, a exponer su teoría de la renta, que puede considerarse como la puesta en marcha de su pensamiento.

La teoría de la renta de Ricardo ha quedado como clásica y es una de las preguntas rituales a cualquier estudiante de Eco-

p.88. Por su parte, Carlos Gide escribe: «Todo el marxismo y, por consiguiente, el socialismo contemporáneo procede directamente de su teoría del valor» (C. Gide y C. Rist, *Historia de las doctrinas económicas* [Madrid, s.a.] p.229).

[106] David Ricardo pertenecía a una familia judía oriunda de Holanda. Había nacido en Londres en 1772. Su padre era hombre de negocios y pronto inició a su hijo en la práctica económica. A los veintidós años se independizó de su padre y comenzó a trabajar por su cuenta como corredor de Bolsa. Enamorado de una muchacha de religión cuáquera, abjuró de la religión judía para pasarse a la cuáquera. Pronto había amontonado una enorme fortuna, evaluada en 40 millones de francos. En 1810 publicó un tratado, *The high price of bullion a proof of the depretiation of Bank-Notes* («Sobre el alto precio de la moneda como prueba de la depreciación del billete de Banco»). Todavía publica otros breves estudios sobre economía, mientras meditaba y redactaba su obra definitiva, *The Principles of Political Economy and Taxation* («Principios de Economía política y de la Contribución»), que apareció en 1817. En 1819 fue elegido miembro de la Cámara de los Comunes. En 1821 fundó el Club de Economía Política, que fue probablemente la primera Sociedad de estudios económicos de las muchas que luego se fundaron. Murió en 1823 a los cincuenta y un años.

nomía. Para comprenderla es preciso situarnos en la circunstancia concreta de la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVIII. El crecimiento de la población había hecho necesario que el arado roturase muchas hectáreas del terreno dedicado a los pastos, y aun de terrenos de índice inferior de productividad. La estructura arrendataria era de un tipo peculiar que comprendía tres niveles: en el más alto estaban los dueños y señores que pertenecían a la aristocracia tradicional inglesa; en el nivel medio, los colonos capitalistas que explotaban las tierras, y en el inferior, los trabajadores y proletarios campesinos que vivían del jornal de su trabajo. En realidad todos los economistas de la época se habían preocupado del problema del reparto de la renta en tal estructura agrícola. Era fácil explicar y justificar el salario que recibían los trabajadores agrícolas y el beneficio de los colonos que dirigían a las inmediatas la labor. Pero no lo era tanto justificar los emolumentos de los aristócratas.

Para los fisiócratas, para Adam Smith y aun para Malthus —que también había escrito un libro sobre los problemas de la renta [107]—, ésta no era sino un don de la Naturaleza, madre tan fecunda que siempre devolvía más de lo que en ella se sembraba. En consecuencia lógica, los dueños de la Naturaleza eran los primeros en tener el derecho de abrir sus manos a los regalos que el cuerno de la Fortuna natural volcaba sobre los hombres. Ricardo va a mirar las cosas desde otra perspectiva muy distinta: No es la fertilidad de la tierra, al menos por sí sola, la causa de la renta. La prueba está en que en un país nuevo, por ejemplo en una colonia, si hay más terreno del que pueden cultivar los colonos, aun cuando éste fuera fertilísimo, no produciría ninguna renta, porque «no hay quien esté dispuesto a pagar por el uso de la tierra allí donde existe una gran cantidad de ella que todavía no es de nadie, puesta por lo mismo a la disposición de quien la quiera cultivar» [108]. La renta no aparece hasta que el aumento de la población y la disminución del terreno de primera calidad obliga a cultivar terrenos de calidad inferior: «cuando crece la sociedad y se cultivan terrenos de segundo grado de fertilidad, aparece inmediatamente la renta en las tierras de

[107] *An inquiry into the nature and progress of rent* («Investigación sobre la naturaleza y el progreso de la renta») (1815).

[108] DAVID RICARDO, *The principles of Political Economy and Taxation* (London and Toronto 1933) p.34. Citamos siempre esta edición.

primera calidad [...]; cuando se cultivan terrenos de tercera calidad, la renta aparece inmediatamente en las tierras de segunda calidad [...], aumenta contemporáneamente la renta de las tierras de primera calidad, que siempre es necesariamente superior a la renta de las tierras de segunda calidad», y así sucesivamente [109]. Un ejemplo aclarará su pensamiento: Supongamos que en los terrenos de primera clase un hectolitro de trigo requiere diez horas de trabajo y que el precio del trigo es de 10 pesetas hectolitro. Aumenta la población y se hace necesario cultivar las tierras de segunda clase. En ellas, para producir el mismo hectolitro de trigo son necesarias quince horas de trabajo. Entonces también, los propietarios de las tierras de primera clase recibirán una plusvalía, una bonificación de cinco pesetas por hectolitro. Con el transcurso del tiempo y el consiguiente aumento de población, habrá que poner en rendimiento los terrenos de tercera clase. Supongamos que en ellos se requieren veinte horas de trabajo para producir el mismo hectolitro de trigo. El precio del trigo será de 20 pesetas por hectolitro. Por lo mismo, los propietarios de tierras de primera clase ven aumentarse su bonificación o renta en 10 pesetas por hectolitro, y los de segunda clase en cinco pesetas. Y así sucesivamente.

Se podrían poner objeciones a esta concatenación de terrenos y a su proporción rentable [110]; pero una cosa queda clara, y es la que más nos interesa aquí, a saber: que en la mente de Ricardo la renta es una consecuencia de un valor, no una consecuencia de la riqueza. La distinción es de la máxima importancia, porque ella diferencia y matiza dos ideas que frecuentemente se confunden: la *riqueza,* que es consecuencia de la abundancia, y el *valor,* que nace del trabajo y de la dificultad.

Pero será conveniente matizar un poco más la teoría del trabajo de Ricardo, y ello facilitará la comprensión de la de

109 O.c., p.35.

110 De hecho se ha puesto muchas veces la objeción de que esta jerarquía de las tierras se la ha inventado gratuitamente Ricardo. Pero, en realidad, lo que hacía era traducir a fórmulas los hechos que a su alrededor sucedían en la Inglaterra de su época. También es preciso tener en cuenta para la plena comprensión de la teoría ricardiana la llamada *ley del rendimiento no proporcional;* es decir, que así como el cultivo de terrenos de segunda o tercera clase rinde un fruto no igualmente proporcional al trabajo empleado, así, si un terreno de primera clase recibe un cultivo intensificado, rinde un fruto no proporcional al rendido en el primer cultivo.

Marx. La teoría de la renta expuesta supone algunos postulados no igualmente ciertos y que es bueno tener en cuenta.

1.º Supone que los frutos de las tierras desigualmente fértiles, a pesar de que representan trabajos desiguales, se venden siempre al mismo precio, tienen siempre el mismo valor de cambio. Véase en el ejemplo puesto más arriba.

2.º Supone que este valor de cambio, uniforme para todos los productos de la misma clase, está determinado por el trabajo. «El valor de una mercancía, o sea la cantidad por la cual puede ser cambiada por otra mercancía, depende de la cantidad relativa del trabajo necesario para su producción, no de la mayor o menor compensación entregada por tal trabajo» [111]. Recuérdese que Adam Smith hacía del trabajo la fuente única del valor en las sociedades primitivas. Por el contrario, en las civilizadas admitía como factores del valor, además del trabajo, la renta y el capital. Ricardo elimina estos dos últimos factores, simplifica la cuestión y se queda sólo con el trabajo. La renta es ya fruto del trabajo, puesto que «se paga una renta porque se ha elevado el precio del trigo, no se ha elevado el precio del trigo porque se paga una renta» [112]. Y en cuanto al capital, éste no es más que trabajo acumulado, porque no hay que entender por trabajo únicamente el aplicado directamente a la producción, sino además el invertido en las herramientas, máquinas, edificios, etc. [113]

3.º El trabajo que determina el valor no es un trabajo cualquiera, sino el trabajo máximo: «El valor de cambio de todas las mercancías, sean fabricadas, sean productos de minas o de la tierra, está siempre determinado no por la menor cantidad de trabajo suficiente para producirlas en condiciones particularmente favorables [...], sino por la mayor cantidad de trabajo que se debe emplear necesariamente en la producción que no goza de tales facilidades, es decir, que las tiene que producir en condiciones más desfavorables; se entiende por condiciones más desfavorables las más desfavorables que se deben afrontar de hecho para poder proveer la cantidad de producto necesario» [114]. Adviértase que, si esto es así, no siempre trabajo y valor coinciden. Ello contradice

111 *The principles...*, ed.cit., p.5.
112 O.c., p.38.
113 Más adelante reconocería que otros factores como el tiempo, la escasez, etcétera, pueden influir definitivamente en el valor de ciertos artículos. Pero a éstos les llama casos anómalos que no merecían atención.
114 O.c., p.37.

un tanto el principio general enunciado más arriba por Ricardo de que «el valor de una mercancía depende de la cantidad de trabajo necesaria para su producción».

Otros supuestos implícitos en la teoría tienen importancia menor.

Tal es, a grandes rasgos, el pensamiento de Ricardo sobre la renta y el valor. Lleva en sí más carga revolucionaria de lo que a primera vista parece y de lo que acaso el mismo autor creyó. Como tantas otras veces en la historia del pensamiento, las consecuencias de unos principios tienen alcances que sólo el tiempo descubre. Si la teoría de Ricardo es verdadera, el interés de los propietarios está en oposición con el del resto del pueblo. El interés de los propietarios será que aumenten las necesidades para que aumente el cultivo de tierras nuevas e inferiores, y así suba la plusvalía de la renta. Cuanto más extensa sea la indigencia, más se elevará la renta. También está el interés de los propietarios en contra del interés del trabajo. Cuanto más trabajo y más penoso se requiera, tanto más subirá el precio de las mercancías y tanto más se enriquecerán los propietarios. Además, si la renta era lo que decía Ricardo, en realidad era un robo. Los propietarios veían crecer sus ingresos sin esfuerzo ninguno de su parte, y sólo a costa del trabajo cada vez más difícil y de la indigencia cada vez mayor de las multitudes. De ahí a exigir la socialización del suelo, no hay más que un paso. Por fin, en esta teoría está el motivo de clasificar a Ricardo entre los pesimistas. El porvenir de la Humanidad no podía ser más sombrío. A medida que la sociedad crece va siempre a peor, a mucho peor, a trabajo más penoso y menos productivo. Sólo los propietarios van a mejor, pero a costa de los trabajadores.

Carlos Marx hará un día de la teoría del valor la piedra angular de su construcción histórica y económica, y su teoría del valor será la de Ricardo. Si es cierto que en las formulaciones de Marx, en sus métodos de deducción y en las implicaciones sociológicas existen diferencias con Ricardo, no existe ninguna en la tesis propiamente dicha. Marx, como Ricardo, está convencido de que el valor de cada mercancía es proporcional a la cantidad de trabajo incorporado a esta mercancía. Los dos miden esta cantidad en horas de trabajo y los dos aplican el mismo método para reducir las diferentes cualidades de trabajo a un tipo único. Los dos ven al capital como trabajo acumulado. Los dos tratan de manera se-

mejante las dificultades inherentes. Los dos responden a las críticas usando los mismos argumentos, aunque los argumentos de Marx son más prolijos y más trabajados que los de Ricardo. Apoyado en esta concepción del valor será como Marx emprenderá su lucha contra la propiedad privada y contra el capital [115].

El pesimismo de Ricardo, al que aludíamos hace un momento, aparece más claro en otra de sus teorías que llegaría a ser célebre y que tanto inspiraría también a Marx: la ley de salarios y beneficios. Si la población sigue aumentando, como había temido Malthus, la oferta de mano de obra será cada vez más abundante, el trabajo se venderá más barato, o sea, que los jornales serán más bajos. Por otra parte, la necesidad de acudir a terrenos cada vez menos fértiles encarecerá la vida, como acabamos de ver. El obrero entonces se verá entre la espada y la pared, entre la baja del salario y la subida de los precios.

«El precio natural del trabajo es el precio necesario para que los obreros, en sus circunstancias, puedan subsistir y perpetuar su progenie sin aumentos ni disminuciones» [116]. Sin aumentos ni disminuciones, porque si las familias crecen, si la progenie es más numerosa que los progenitores, pronto crecerá la población, y entonces el precio de mercado del trabajo bajará; al haber más oferta, el trabajo se pagará menos. Y éste es el hecho real, que, «en el progreso natural de la sociedad, los salarios, en cuanto regulados por la oferta y la demanda, tienden a bajar; la oferta de trabajadores aumenta siempre según la misma proporción, mientras que la demanda aumenta según una proporción menor» [117]. Esta realidad puede quedar disimulada por un aumento *nominal* de los salarios: El salario nominal aumenta, puesto que, si el precio de las subsistencia sube, necesariamente ha de crecer el salario, pero lo que importa no es el salario nominal, sino el real, que viene dado por la capacidad de adquisición, y éste necesariamente baja por la ley de la oferta y la demanda de trabajo a que

115 De la teoría del valor de Ricardo, escribe Marx: «La teoría de los valores de Ricardo equivale a la interpretación científica de la vida económica actual» (KARL MARX, *Miseria de la Filosofía* [Madrid 1969] p.81). Otras aproximaciones de las teorías del valor en Ricardo y en Marx, y una discusión sobre ellas, pueden verse en JOSEPH SCHUMPETER, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie* (París 1951) p.89ss.

116 O.c., c.5 p.52.

117 Ibid., p.57.

acabamos de aludir. Se verán, pues, los obreros obligados, o a renunciar al matrimonio en la juventud, o a limitar el número de hijos, o a aceptar la miseria. En otras palabras: sólo es necesario un número limitado de obreros, el que baste para las necesidades de la industria. Entonces el obrero recibe el salario suficiente para subsistir y perpetuarse. Si este número de obreros se sobrepasa, es inevitable que el salario descienda aun por debajo de lo necesario para la vida, pues que entonces ya no es necesario que todos vivan.

Tal es la triste ley ricardiana llamada *ley de bronce de los salarios*. Como se puede apreciar, con ella se culpaba de la mala situación de los obreros a los obreros mismos, por su imprevisión y su falta de dominio. En ella se hacía ya también, de la fuerza humana de trabajo, una mercancía que se compra y se vende en el mercado y cuyo valor se computa por la oferta y la demanda. Marx acepta también que, en el sistema capitalista, el precio del salario, como el de cualquier otra mercancía, se fija por la competencia. Si hay mucha oferta de la mercancía fuerza de trabajo, el precio, el salario, baja; si hay mucha demanda, el salario sube. Marx, sin embargo, alzará su protesta y afirmará que tal mecanismo de salarios no era natural, sino efecto de un régimen capitalista injusto y opresor. Y no le faltaba razón [118].

Obsérvese lo siguiente: Ricardo está suponiendo siempre, como ya hemos indicado, la estructura económica agrícola inglesa: Unos, los aristócratas, son los propietarios del suelo; otros, los que podemos llamar capitalistas—porque en el campo de la agricultura equivalen a los capitalistas en el de la industria—, son los que lo explotan; otros, los obreros, son los que lo trabajan. Los primeros se llevan la renta, que tiende siempre a crecer según hemos explicado. Los capitalistas se apropian de lo restante, y de ahí pagan a los obreros. Quedan así brutalmente enfrentados capitalistas y trabajadores, porque cuanto menos paguen a los obreros, más se embolsan ellos, y viceversa: «he intentado poner de relieve, en primer lugar, que un aumento de salarios [...] hace bajar indefectiblemente los beneficios» [119]. Hay que repartir un pastel: cuanto menos se dé al contrincante, con más se queda el que reparte. En un planteamiento tal, está en germen toda la dra-

[118] Cf. KARL MARX, *Trabajo asalariado y capital* y *El capital* 1.1 sec.6.
[119] O.c., p.76.

mática historia de las luchas de reivindicación obrera de los siglos XIX y XX.

Por si fuera poco, para dejar desamparados a los obreros en manos de los capitalistas, Ricardo piensa que no debe haber leyes que defiendan a los pobres, porque lo único que hacen, en realidad, es empeorar la situación de la sociedad entera, ya que van contra los principios de la Economía política; «tales leyes no mejoran la condición de los pobres, empeoran las condiciones tanto de los pobres como de los ricos; en vez de hacer ricos a los pobres, hacen pobres a los ricos» [120]. En consecuencia, «los salarios, lo mismo que cualquier otro contrato, deberían determinarse libremente según una conveniente y libre concurrencia; el legislador no debería intervenir nunca con su control» [121]. Hay, pues, que repartir el pastel, que se lo repartan como quieran. Es cierto que el pastel y el cuchillo lo tiene el capitalista, y que éste tenderá a quedarse con todo lo que pueda; pero que no intervenga nadie, que eso es lo mejor para hacer feliz a la sociedad [122]. Al obrero le queda la libertad de dejarse aplastar. Pero la mentalidad burguesa de Ricardo no es capaz de disociar la idea del bienestar de la sociedad, de la idea del provecho de las clases altas.

El tiempo, que es el agente más eficaz de la historia, se ha encargado de poner en luz los resultados y las consecuencias opuestas de la *ley de bronce de los salarios*. Por una parte, los obreros, entrañablemente unidos por el común sufrimiento y formando coaliciones de presión, han obtenido mejoras reales en su misma condición de asalariados. Por otra, los capitalistas no verán disminuirse sus beneficios por el aumento de los salarios, porque el rendimiento mayor de una clase obrera, mejor retribuida y mejor preparada, determinará nuevos progresos y un mayor desarrollo del capital. Aunque hay que confesar que estas mejoras sólo se han obtenido cuando los Estados han tomado conciencia de la necesidad de intervenir con leyes eficaces en orden a una más justa distribu-

120 O.c., p.61.

121 Ibid.

122 Marx, en *El capital,* hace un estudio muy documentado y escalofriante de la situación del proletariado agrícola inglés. Véase en *El capital* 1.1 sec.7 c.25. Baste citar aquí la reflexión de un jornalero del campo: «Trabajo mucho y no tengo suficiente para comer. Cuando estaba en la cárcel trabajaba menos y comía hasta hartarme; por tanto, es mejor estar en la cárcel que en libertad» *(El capital,* ibid. [Madrid 1967] t.1 p.715).

ción de las riquezas y a un bien verdaderamente común. Así «la *ley de bronce de los salarios* ha quedado confirmada y anulada al mismo tiempo; confirmada como expresión histórica de una fase incipiente de organización industrial y como medio potente de asociación obrera; anulada como fórmula de una necesidad invencible de la naturaleza, como compendio de todas las últimas consecuencias del industrialismo» [123].

Como se puede también entender, los industriales se sintieron pronto apoyados por el pesimismo de Ricardo en contra de los agricultores. Si la agricultura sigue necesariamente derroteros tan tristes, será mejor fomentar la industria. De hecho, Ricardo muestra más confianza en el porvenir de la industria que en el del cultivo de la tierra, aunque sus teorías del valor y de los salarios podrían transferirse casi íntegramente, con algunas simplificaciones, al campo de la industria.

Estas han sido las ideas de Ricardo que más han conmovido los espíritus de la época. Otras, que han sido tan importantes o más que las anteriores para la estructuración de la Economía política como ciencia, tienen menor interés para el fin de este libro. Se refieren al libre cambio internacional como medio de evitar el alza de precios, el alza consiguiente de salarios y la baja de beneficios, y como medio, por tanto, de defender a los capitalistas; se refieren también a las leyes de los movimientos de las mercancías y las corrientes inversas de la moneda que se establecen de un país a otro y que se equilibran por un flujo y reflujo; a la reglamentación de la emisión del papel moneda, etc. Algunos de ellos son problemas que Marx estudiará y discutirá ampliamente en *El capital,* pero que no han influido directamente en la contextura básica de su ideología.

Por último, y para cerrar este apartado, es conveniente enunciar, al menos, las tesis de Ricardo sobre el valor, que pueden considerarse—ya lo indicábamos antes—como algunas de las consecuencias más importantes de toda su teoría económica, sobre todo por lo que hace a su influjo en la creación y génesis del marxismo. Helas aquí con las mismas enunciaciones de Ricardo:

«1.ª El valor de una mercancía, o sea la cantidad por la cual puede cambiarse por otra mercancía, depende de la can-

123 GUIDO DE RUGGIERO, *Storia dei Liberalismo europeo* (Bari 1945) p.118-19.

tidad relativa del trabajo necesario para su producción, no de la mayor o menor compensación entregada por tal trabajo.

2.ª Diferentes cualidades del trabajo son diferentemente compensadas. Tal circunstancia no causa variaciones en el valor relativo de las mercancías.

3.ª No es sólo el trabajo empleado directamente en la producción de las mercancías lo que decide su valor, es también el trabajo empleado en la producción de los instrumentos, de los utensilios y de las construcciones que contribuyen a darles su existencia.

4.ª La cantidad de trabajo empleada en la producción de las mercancías regula su valor relativo, considerablemente modificado por el empleo de maquinarias y de otro capital fijo y durable.

5.ª El valor no varía con el aumento o disminución de los salarios, modificado también por la duración desigual del capital y por la rapidez desigual con que retorna al que lo empleó.

6.ª Es imposible procurarse una medida exacta e invariable del valor relativo de las mercancías»[124].

3.6. Otros economistas

No nos queda en este capítulo sino referirnos brevemente a algunos otros teorizantes de la Economía política—no a todos—con cuyo pensamiento tuvo algo que ver el de Marx y el de Engels. Aunque de segundo orden, porque los tres «grandes» son Adam Smith, Malthus y Ricardo, tuvieron notable influencia en la época. En el mundo de las ideas, son a veces los *dii minores* los que crean un ambiente y unas condiciones de inteligibilidad a las intuiciones de los creadores. Siempre en dependencia de ellos, matizan y perfilan sus ideas, las corrigen, ven sus deficiencias, las adaptan a la realidad. Su labor frecuentemente es insustituible.

[124] Estas enunciaciones que aquí se dan no son sino la traducción de los títulos que encabezan las diversas secciones del capítulo sobre el valor de *The Principles of Political Economy*. Suprimimos la última por tener menos importancia para nuestro estudio. Marx escribe que «la doctrina ricardiana resume rigurosamente, inexorablemente, la burguesía inglesa, la cual es el prototipo de la burguesía inglesa moderna» (KARL MARX, *Miseria de la Filosofía* [Madrid 1969] p.75). Sobre la figura y la obra de Ricardo pueden consultarse: J. H. HOLLANDER, *David Ricardo* (1910); A. GRAZIANI, *Ricardo et Stuart Mill* (1921); M. BLAUG, *Ricardian Economics* (New Haven, EE. UU., 1938); R. L. MEEK, *Studies in the labour theory of value* (Londres 1956).

Las ideas de Adam Smith se habían abierto paso entre los economistas del siglo XVIII y de principios del XIX. En parte porque era una justificación ideológica de lo que estaba sucediendo en la vida, y en parte porque simplificaban los problemas, y «simplificar» era la consigna de la época. Sin embargo, su victoria sobre los fisiócratas no fue rápida, sobre todo en el Continente. Recuérdese que las medidas económicas de la Revolución francesa y de Napoleón fueron inspiradas casi totalmente por los fisiócratas. La victoria definitiva en Europa le vino a Smith por medio de un francés llamado Juan Bautista Say [125]. En 1803 publicaba este empleado de una Compañía de seguros de París un *Traité d'Économie politique.* El libro tuvo gran aceptación y hubiera aparecido pronto la segunda edición si Napoleón no lo hubiera prohibido, molesto de que Say no se aviniera con sus ideas económicas. Sólo pudo volver a publicar su *Tratado* en 1814. Pero entonces se sucedieron las ediciones: 1817, 1819, 1826, y la obra se tradujo a otros idiomas.

¿Por qué este éxito? J. B. Say venía a hacer con las ideas económicas de Adam Smith algo de lo que habían hecho los enciclopedistas con las ideas filosóficas de Locke, de Toland, de Herbert of Cherbury, de Tindal y de todos los «free-thinkers». Las había encontrado en versión inglesa y ahora las purificaba, las ordenaba y las presentaba en estilo francés. Se profesa discípulo de Smith, pero es un discípulo de los inteligentes, de los que crean mientras repiten o corrigen al maestro [126]. He aquí algunas de sus aportaciones personales:

En primer lugar, su *Tratado* termina con la «secta» de los fisiócratas, al entender por «producto de la tierra» no sólo los de la agricultura, sino «todos los recursos que una nación obtiene directamente del poder de la Naturaleza, lo mismo de la fuerza del viento que de la corriente de las aguas». No

125 Había nacido en Lyón el 5 de enero de 1767. Fue voluntario en la campaña de 1792 y después dirigió, de 1794 a 1799, la revista *Décade philosophique, littéraire et politique, par une société de républicaines.* No bien visto por Napoleón, que no aceptaba sus ideas económicas, se retiró de la vida pública y creó una hilatura de algodón en Anchy-les-Hesdins, en el Paso de Calais. Después de la caída de Napoleón volvió a París, y en 1816 dio un curso en el Ateneo sobre *Economía política.* En 1819, el Gobierno de la restauración creó para él un curso de *Economía industrial* (la palabra *política* asustaba). En 1830 fue nombrado profesor de Economía en el Colegio de Francia. Murió en 1832.

126 En la exposición que va a continuación nos hemos servido sobre todo de C. GIDE-C. RIST, *Historia de las ideas económicas* 2.ª ed. (Madrid), y de HENRI DENIS, *Historia del pensamiento económico* (Barcelona 1970).

hay clases ni oficios improductivos, porque todo el que trabaja—sea médico, abogado o artista—produce, aunque a veces los productos sean inmateriales. Producir es crear *utilidades*, es decir, realidades que satisfacen nuestros deseos. Produce la agricultura, pero produce también la industria, el comercio, las profesiones y las artes todas. Además, para los fisiócratas, el «orden natural», base de toda economía, era algo que había que realizar y lograr; para Adam Smith, algo que se realiza por sí mismo, aunque hay una ciencia práctica, la Economía, que aconseja a los hombres lo que ellos han de hacer para lograr una prosperidad económica. Para Say, la economía es una ciencia puramente teórica que no hace sino descubrir y formular *leyes* que rigen las riquezas. Estas leyes son parecidas a las leyes físicas de la Naturaleza, son consecuencias necesarias de la misma Naturaleza. El economista no debe hacer sino descubrirlas y dárselas a conocer a todos. El que se realicen no depende del hombre. Ellas se realizan necesariamente por sí solas.

Otro aspecto en el que Say va más lejos que Adam Smith en su oposición a los fisiócratas es que, para el economista inglés, la agricultura era todavía una preocupación dominante y en cierta forma la base de toda economía. Pero cuando Say escribe, sobre todo cuando publica la segunda edición, la industria de la máquina ya lo ha invadido todo, y se adivina que el futuro montará su economía no sobre la agricultura, sino sobre la explotación de los productos de la tierra, mediante la máquina.

Ha aparecido un personaje distinto del propietario, distinto del capitalista y distinto del obrero, a saber: el empresario, es decir, el hombre industrioso, activo, instruido, inventor ingenioso, hombre de negocios arriesgado que en adelante será quien guíe la producción, domine la distribución de las riquezas y, por lo mismo, la sociedad. Este tipo de hombre, el empresario, será el punto de apoyo de la teoría de Say sobre la distribución de las riquezas, que es acaso el núcleo más importante de su doctrina. He aquí un breve resumen: Tres son los factores de producción: el trabajo, el capital y la tierra. Cada uno de estos elementos indispensables aporta el concurso de sus «servicios productivos». Estos servicios, llevados al mercado, se cambian por un salario, un interés o una renta. Pero es el empresario el que busca y combina tales servicios según la demanda de productos que exista en el mer-

cado. De este modo queda establecida la demanda de «servicios productivos», que es además una de las bases del valor de estos mismos servicios. Por su parte, trabajo, capital y tierra se ofrecen «en más o menos escala, según causas y motivos muy diversos», y forman el contrapeso de la demanda. Es, pues, la ley de la oferta y la demanda, manipulada por el empresario, la que regula el valor de los servicios, y consiguientemente el de los salarios, los intereses y la renta.

Por simple que parezca este esquema, supone un avance sobre los fisiócratas y sobre Smith, en cuanto que para Say ya no son las clases—propietarios o colonos—las que distribuyen las riquezas, sino los empresarios industriosos y audaces. Tiene además la ventaja de no enfrentar obreros y patronos, como la de Ricardo, ya que el salario no está visto en proporción inversa del beneficio, sino que salario y beneficio se encuentran simultáneamente en dependencia de la oferta y demanda de los productos y del empresario que la dirige. La concepción es, sin embargo, un tanto ingenua, ya que, lo quiera o no lo quiera Say, obreros y patronos tienen que repartirse la producción total, de manera que la cantidad que se da a unos no puede determinarse independientemente de la que se llevan otros. En cuanto al problema de la renta, no ocupa en el pensamiento de Say un puesto tan principal como ocupaba en los ingleses.

Finalmente, es digna de mención la *teoría de los mercados:* los productos se compran con productos. Quiere con ello decir que el dinero no es sino un intermediario, y que tanto vale cuanto valen los productos útiles que intercambia. Es importante, pues, ante todo, producir, producir y producir. Y no hay que temer al exceso de producción en general, porque son tantas y tales las necesidades de una inmensa mayoría de los hombres, que no se ve probable una saturación de los mercados. Puede suceder, eso sí, que se produzca con exceso una mercancía determinada, y ésa es la causa de las crisis económicas. Pero ese fenómeno necesariamente será pasajero y la misma ley de la oferta y la demanda acabará por equilibrar el mercado. Como se ve, Say es más optimista que Malthus y que Ricardo, ya que no teme al bienestar humano, al bienestar de todos y a la consiguiente multiplicación y crecimiento de la especie [127].

127 La bibliografía sobre J. B. SAY es escasa. Acaso lo más interesante es lo

Después de Say es preciso hablar, siquiera sea brevemente, de Sismondi, porque Marx, que cuando habla de Say lo hace con cierto desprecio, se ha creído en la obligación de dar testimonio, nada menos que en el *Manifiesto comunista* (párrafos 60 y 61), de cuánto debe a Sismondi y a sus análisis penetrantes, a su sentido realista y a su buen corazón. Algunas de las ideas sillares de la revolución y del colectivismo marxista, como la de la concentración de las fortunas en manos de un corto número de capitalistas y la de la proletarización creciente de las masas, provienen originariamente de Sismondi. La explicación que da Marx de la plusvalía es semejante a la del ginebrino, ya que para ambos el beneficio se debe no al trabajo, sino a la fuerza del trabajo, que es lo que el obrero vende. Marx sacará de este planteamiento muchas consecuencias que no saca Sismondi, pero ha sido éste el que le ha inspirado. De manera más general, se puede decir también que en Sismondi se han iniciado muchos socialistas para hacer la crítica a los gravísimos defectos de que adolecía el sistema económico liberal.

Giovanni Sismondi, ginebrino de ascendencia italiana (1773-1842), es considerado como el primer crítico de la que pronto se empezó a llamar «Economía clásica» [128]. El pauperismo, el espantoso sufrimiento de la clase obrera y las periódicas crisis económicas, que sumían la sociedad en tremendas convulsiones y pánicos, le llevaron a protestar contra un régimen socio-económico que producía tan gravísimos males. Todo su intento puede resumirse así: mejorar las condiciones de la clase obrera, buscar una explicación a las crisis económiso-sociales y prevenirlas.

Fue primero discípulo de Adam Smith en Economía, y desde el método de Smith hace la crítica del método de Ricardo y de Say; es decir, les echa en cara el atender demasiado a los principios, el hacer de la Economía una ciencia abs-

que se ha escrito sobre la «ley de mercados». Véase C. E. MEUNIER, *Essai sur la loi des débouchés de Jean-Baptiste Say* (Toulouse 1942).

[128] A Sismondi se le clasifica, a veces, entre los «socialistas ricardianos», es decir, aquellos escritores socialistas que en la primera mitad del siglo XIX utilizan las tesis fundamentales de la Economía política clásica para hacer ver sus deficiencias y sus consecuencias perjudiciales, y así atacar su doctrina liberal. Había vivido algún tiempo en Inglaterra y había observado allí la miseria de la clase proletaria. Su afición principal será la Historia, y lo que le dio celebridad fue la publicación de su *Histoire des républiques italiennes du moyen âge* (16 vols.) (París 1818) y de su *Histoire des Français* (31 vols.) (París 1821-1844), además de otros trabajos históricos.

tracta, siendo como es, ante todo, una ciencia de observación, experimental e histórica. No le falta cierta razón al historiador Sismondi, aunque él se mueve con tal torpeza y confusión al hacer sus raciocinios, que acaso su antipatía por las ideas abstractas era también de origen psicológico.

Critica la economía clásica—y aquí comprende también a su maestro Smith—porque ha llegado a ser la ciencia de las riquezas, y se ha olvidado de lo definitivo en toda ciencia que es el hombre, aunque para él la preocupación por el hombre se deba polarizar en «el bienestar físico del hombre». De ahí que piense que el problema básico sea no el de la producción de riquezas, sino el de la distribución de ellas en una proporción conveniente y con atención especial a los pobres, es decir, a aquellos que para vivir no tienen más que brazos. Tanto más cuanto que ellos son los que forman la mayoría de la población y los que sufren las peores consecuencias del nuevo régimen económico.

Tres han sido principalmente las consecuencias funestas de las teorías económicas: la producción ilimitada, la exaltación de la competencia como dinámica de la economía, y la ilusión de que con eso se armonizan de por sí los intereses privados y el bien común, y que por lo tanto el Estado no debe intervenir para nada.

En cuanto a la producción ilimitada, es muy fácil escribir en abstracto que el mecanismo de la oferta y la demanda, y la consiguiente alza y baja de precios, corregirá espontáneamente los excesos o los defectos de producción. ¡Como si eso fuera tan fácil en la práctica! ¿Qué hará el trabajador despedido cuando haya que producir menos? Acaso se había especializado ya en un trabajo; ¿comenzará ahora otro para el que no está preparado? Y el fabricante, ¿qué hará con sus productos, sus máquinas y sus fábricas? Probablemente ni unos ni otros se resignarán, y sobrevendrá la superproducción de un tipo de mercancías, con las crisis consiguientes. Claro que, a la larga, acabará por establecerse un cierto equilibrio, pero ¡a costa de cuántos sufrimientos! Las mismas máquinas, por maravillosas y útiles que parezcan, pueden ser perjudiciales si reemplazan a los obreros y los dejan sin trabajo o si producen más de lo necesario, con perjuicio de los hombres a los que deben servir. Lo que sí deberían producir las máquinas es un descenso de los precios de consumo y un aumento de las horas de descanso de los obreros.

Para Sismondi, siempre es antes el hombre que la máquina, y este humanismo temprano, del que habían carecido los clásicos de la economía, y estas protestas audaces le harían simpático a todos los que después saldrían a romper lanzas en favor de la persona humana, a los marxistas entre otros. No hace falta decir que esta preferencia tiene toda la razón, aunque hay que advertir también lo que Sismondi no vio y han visto y explotado después los economistas y los industriales modernos: que a veces las necesidades de la persona vienen después de que las máquinas han creado sus productos.

Condena también la idea, tan cara a Smith, de la competencia económica como fecunda madre de riquezas. Y no porque no lo sea, sino porque las riquezas que alumbra cuestan terribles y excesivos sufrimientos a los obreros. La competencia lleva a producir más barato para dar salida a las mercancías y alcanzar más mercados desplazando a los competidores. Pero el capitalista no se resigna a perder él. Luego si ha de vender más barato, ha de ser a costa de pagar jornales menores—a veces irrisorios—, y para ello contrata mujeres y niños, los obliga a trabajar en jornadas agotadoras, mientras mantiene los talleres en condiciones infrahumanas, etcétera. Sismondi se detiene, como lo hará después Marx en *El capital,* en narrar con detalles impresionantes las condiciones de los hombres, las mujeres, los niños y las niñas en las fábricas, para concluir con una frase muy citada: «El beneficio de un contratista de trabajo no es otra cosa, muchas veces, que una expoliación del obrero a quien emplea; su ganancia la debe no a que su empresa produce mucho más de lo que cuesta, sino a que no concede al obrero una compensación suficiente por su trabajo. Una industria semejante es un mal social» [129]. Las expresiones recuerdan a tantas de Marx. Pero Marx radicalizará este pensamiento hasta el extremo de considerar cualquier beneficio del capital como un robo al obrero.

Una cosa sí queda muy clara: que es falso el postulado básico del liberalismo económico de que los intereses de los particulares coinciden con los de la sociedad en general. En teoría puede parecer verdadero, pues el interés común parece ser la suma de los intereses particulares. Pero en la práctica

[129] Cit. en C. Gide-C. Rist, *Historia de las doctrinas económicas* 2.ª ed. (Madrid) p.304.

—que no es siempre la realización de una teoría abstracta—, las cosas son muy distintas. Y aquí es donde Sismondi aborda el estudio más importante de su obra, el de la distribución de la propiedad. Ha sido él el primero que ha visto el peligro—y ya la realidad—de que la sociedad industrial, impulsada por el forcejeo de la competencia inmisericorde, se viese al final escindida en dos clases antagónicas: la de los propietarios, cada vez menos en número y cada vez más ricos al ir desplazando a quienes les disputaban el comercio, y la de los trabajadores, cada vez más numerosos, que no tienen ninguna propiedad. Por primera vez se observa que el montaje capitalista llevado a sus consecuencias lógicas ha de dividir adecuadamente la propiedad y el trabajo. Es la ley de la concentración capitalista, que tanta importancia tendrá después en el pensamiento de Marx. Sismondi comprueba su proceso con los datos que le ofrecía la situación agrícola e industrial de Inglaterra. Muchas pequeñas industrias manufactureras iban desapareciendo porque no aguantaban la competencia de industrias cada vez más potentes; muchos pequeños talleres, muchos molinos resultaban inútiles y tenían que liquidar sus enseres y sus ruedas; muchas pequeñas tiendas cerraban sus puertas para no volverlas a abrir, porque grandes almacenes, representantes y comisionistas las anulaban. Esta es—piensa el economista ginebrino—la verdadera causa de la tristísima miseria de los proletarios. Crece y crece el número de obreros desposeídos de toda propiedad, y se ven en la dramática necesidad de trabajar por lo que el patrono les quiere dar. La clase que nada posee es una máquina más que los capitalistas manejan a su antojo.

En el campo, el conflicto se plantea de modo parecido. Aquí introduce Sismondi la distinción entre *producto neto* y *producto bruto,* que preocupará más adelante a los economistas. Producto neto es el que va a parar a manos del propietario de un terreno. Producto bruto, el total de lo que produce ese terreno. El propietario lo único que busca es aumentar el producto neto, y no le importa nada el producto bruto. Por tanto, si un terreno labrado le produce al propietario como 100 y da de comer además a colonos y campesinos, y dedicado, por ejemplo, a pastos, al propietario le rinde 110, éste no dudará en dedicarlo a pastos, aunque deje desocupados y víctimas del hambre a colonos y campesinos. Los ejemplos numerosos y convincentes que el autor aduce con-

firman su crítica. Era la época en que los grandes propietarios escoceses dedicaban sus fincas al pastoreo y expulsaban a los colonos, les enviaban a los suburbios de las grandes ciudades industriales, o les hacinaban en barcos con un pasaporte para América.

Es precisamente la oposición entre propiedad y trabajo lo que lleva a las terribles crisis económicas. Estas sobrevienen, en parte, por dificultades inherentes al mismo proceso económico, como es la imposibilidad de conocer la producción total de una mercancía, el ansia de lucro de los productores, etc. Pero el motivo fundamental es la mala distribución de las riquezas o, de otra manera, la división entre propiedad y trabajo. El empresario no se preocupa por saber si su producto es o no útil a la sociedad. Sólo le interesa venderlo con el mayor beneficio posible. Como, por otro lado, la sociedad se proletariza cada vez más, y el nivel económico de los propietarios permanece estacionario en un mínimo, su capacidad de adquisición es cada vez menor; sucede entonces que hay un desequilibrio entre oferta y demanda. Eso son las crisis económicas. El sistema mismo lleva consigo tales situaciones, y la solución de buscar nuevos mercados sólo puede ser temporal. Unicamente si se reparte la propiedad de manera uniforme, y con ello se logra que suba el nivel de vida de los obreros, se logrará un aumento de la demanda proporcional al de la oferta.

Sismondi, que, como se ha visto, era hombre de sentimientos altruistas, ofrece todavía otras soluciones eficaces para suprimir los abusos del capitalismo y mejorar la situación de los obreros. Acaso los dos más sorprendentes por la modernidad y la anticipación que indican son la intervención estatal y los que podríamos llamar, con término de hoy, seguros sociales. En contra, pues, del principio liberal de la no intervención del Estado en el desarrollo económico, piensa que es él quien debe dirigir la producción e incluso los inventos, para que un desencadenamiento demasiado rápido de éstos no obligue a que se cierren talleres y a que se queden en la calle millares de obreros. Un desarrollo lento y dirigido es preferible a una revolución fulminante y sin control. Como se ve, inicia así una nueva ciencia, una nueva actividad que se llamará «Política social» y que tendrá trascendencia en los Estados modernos para la prosperidad común. Por lo que hace al segundo punto, al de la seguridad de los obreros, trataría de asegurar al obrero los

recursos necesarios cuando esté enfermo, cuando esté en paro o cuando sea viejo. No da al Estado el encargo de realizar esta que llama «garantía profesional», sino a los patronos, porque, si ellos se hicieran responsables de sus obreros, ya no tendrían tanto interés en reducir indefinidamente el salario, ni en introducir máquinas, ni en multiplicar la producción sin necesidad, y no enfocarían toda su actividad exclusivamente en orden a sus propios beneficios.

Por fin, es interesante saber que Sismondi pide que se dé a los obreros el derecho de «coalición» para poder defender sus intereses frente a los de los patronos.

No es el momento de hacer ahora las precisiones que serían necesarias para juzgar las teorías de Sismondi y contrastarlas con los hechos posteriores. El valor de su figura proviene sobre todo, como hemos dicho, de haber visto con tanto relieve los gravísimos defectos del sistema capitalista ya cuando estaba naciendo, y el de haber servido de correctivo al optimismo de Adam Smith e incluso al de Ricardo, que, a pesar de haber dado motivos abundantes para que se le cuente entre los pesimistas, tenía una fe ciega y eufórica en las fuerzas creadoras del capital y de la industria. Sismondi ha sido el precursor, y en algún sentido el iniciador, de un movimiento, que pronto sería general, de simpatía hacia las clases obreras injustamente oprimidas, y de la protesta contra el egoísmo capitalista, contra la competencia desaforada, contra el maquinismo antihumano, contra la culpable pasividad de los Estados, contra el desamparo en que vivían los obreros, etc. Todos los socialistas posteriores se inspirarán en él para sus programas revolucionarios, aunque por ciertas tendencias «burguesas» que manifiesta, como la preferencia por la economía agrícola sobre la industrial, la simpatía por la organización patriarcal, el amor por la pequeña propiedad, etc., ha sido a veces tratado con desprecio por algunos socialistas, y el mismo Marx le llama en *El capital* el jefe del socialismo de los pequeños burgueses [130].

[130] La obra principal sobre Sismondi es la de J. R. DE SALIS, *Jean-Baptiste Sismondi, la vie et l'oeuvre d'un cosmopolite philosophe* (París 1932). Un discípulo de Sismondi, llamado Antoine-Eugène Buret (1810-1842), es autor de una obra titulada *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 2 vols. (París 1840). Parece probable que Engels en su obra *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra*, escrita entre 1844 y 1845, ha tomado muchos datos y reflexiones de Buret y ciertamente el método. Marx cita a Buret en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844. Sobre la influencia de Buret en

Say y Sismondi pueden ser considerados como discípulos *sui generis* de Adam Smith. También David Ricardo tuvo seguidores y divulgadores de sus ideas económicas y fueron más fieles al maestro que los de Smith. En realidad, casi todos los economistas de la primera mitad del siglo XIX son discípulos de Ricardo, pero los tres más célebres, al menos en Inglaterra, fueron Mac Culloch, James Mill, padre de Stuart Mill, y Nassau Senior [131]. Se puede decir que los dos primeros no hacen otra cosa en sus obras que repetir las ideas de su maestro, si se exceptúa a Mac Culloch, que es uno de los primeros economistas que reclama para los obreros el derecho a la huelga, y James Mill, que dedujo una idea socialista de la teoría de la renta de Ricardo: si la renta de la tierra siempre aumenta, y siempre aumenta en favor de los propietarios que no contribuyen en nada a ese aumento, habrá que pensar en confiscar la tierra en bien de todos; como decimos hoy, socializarla. Numerosos economistas posteriores, como Collins, Gossen, Henri George, Walras, etc., desarrollarán este pensamiento de James Mill. Por lo que hace a Nassau Senior, profesor de Economía política en Oxford, hay que decir que hizo un intento de reducir la economía a pocos e inmutables principios, y por ello es tenido como uno de los fundadores de la «Economía pura». Transforma y amplía el concepto de renta de su maestro Ricardo, ya que para él la renta se debe al capital en cuanto éste significa una «abstinencia», es decir, un ahorro que tiene sus derechos; la renta es también el tanto debido a la apropiación de un agente natural cualquiera o a cualidades personales naturales tales como la voz de una cantante, la habilidad de un cirujano o, sencillamente, a la buena fortuna, por ejemplo la obtención de una herencia. Se puede suponer la reacción de los socialistas contra tales derechos y tales rentas.

Veíamos hace un momento cómo Sismondi había iniciado la crítica de la Economía clásica inglesa atendiendo sobre todo a los pésimos efectos que había producido en las clases obreras. Desde la misma línea histórica han combatido también la Economía clásica inglesa otros pensadores. Los «clásicos» ha-

ambos, véase GEORGES M. COTTIER, *Du Romantisme au Marxisme* (París 1961) p.115-38.

[131] La obra más importante de MAC CULLOCH es *Principles of Political Economy*, publicada en 1825. Escribió además un *Dictionary of Commerce and commercial navigation* (1830) y *Treatise on the principles and practical influence of taxation* (1845), etc. De JAMES MILL es la obra *Elements of Political Economy* (1821), y de NASSAU SENIOR, *Lectures on Political Economy* (1826), *Outlinie of Political Economy* (1850).

bían sido teóricos de la economía. No que hayan desestimado absolutamente los hechos reales—Smith sobre todo—, sino que han sacado demasiado pronto conclusiones universales, y las han dado por válidas en cualquier caso, en cualquier circunstancia, creyendo haber encontrado la estructura necesaria y única de la economía. Si el sujeto de la economía es el individuo guiado por la preocupación de su interés privado, dondequiera que haya hombres—pensaban los «clásicos»—procederán según las mismas «leyes naturales», más allá de condicionamientos circunstanciales y de todas las diferencias nacionales e históricas. La proclamación y defensa del libre cambio internacional era la expresión del carácter cosmopolítico de la economía liberal, era la visión de un mundo de individuos que, por encima de condiciones históricas y barreras nacionales, se ponen en relación recíproca y realizan sus negocios sin otra preocupación que la de conseguir las mayores ventajas económicas.

Pero aquí, de nuevo los hechos están contra las teorías. Los Estados confederados de Alemania, después de la caída de Napoleón, estaban separados unos de otros por barreras aduaneras, con diferentes monedas y tarifas que dificultaban infinitamente el comercio de los productos más elementales dentro de la misma nación. Al mismo tiempo, la Confederación Germánica, privada de un poder central efectivo, no tenía aduanas con las naciones vecinas, sino que estaba abierta a las importaciones extranjeras y principalmente a las inglesas. Inglaterra inundaba con sus productos los países germánicos. Naturalmente, surgió entre los industriales y comerciantes alemanes un movimiento que pretendía la supresión de las aduanas entre Estado y Estado de la Confederación Germánica, la unificación económica de los Estados federales y la erección de barreras aduaneras para los productos extranjeros que protegiesen la naciente industria germánica.

Friedrich List (1789-1846) fue el alma de este movimiento. Ello le costó graves disgustos, entre otros la cárcel y el destierro; pero hacia 1834, la *Zollverein* o Unión aduanera era un hecho [132]. La ideología en que apoyaba su acción era la si-

[132] Fr. List quería realizar la *Zollverein* bajo la dirección de Austria, pero el prestigio y la fuerza de Prusia subían cada día más, y fue bajo la dirección de Prusia como se realizó, primero, la unión aduanera, y después la de toda la nación alemana.

guiente[133]: ante todo critica, en nombre de los derechos de la nación, el supuesto cosmopolitismo de la economía liberal. La humanidad no constituye una comunidad económico-política, ni está constituida por una masa de individuos singulares e iguales cuyos intereses privados sean los únicos que están en juego en la vida económica. Entre los individuos y la humanidad está la nación como comunidad histórica, con un pasado singular y con un quehacer común. Es de la nación precisamente, de su concreta organización política y económica, de lo que depende, en gran parte, la capacidad productiva de los individuos del país. La economía no se puede separar de la política, porque el individuo no se puede separar de la nación en que vive, y las naciones tienen intereses diferentes, fuerzas desiguales y desarrollo distinto. Inglaterra alza barreras formidables para impedir la importación del trigo en su territorio; después se hace la propagandista del comercio libre y del librecambio para dar salida y mercado a sus productos múltiples y abundantísimos; ¿no es eso una política económica nacional, y no muy limpia por cierto?

Además, la escuela clásica defendía la libre concurrencia como un medio de aumentar la cantidad de bienes que poseer, y poder así cambiarlos con otras riquezas. Pero éste es un materialismo miope. Hay algo mucho más importante que las riquezas actuales: el poder de crearlas. Contrapone, pues, List a la teoría del valor de cambio la teoría de las «fuerzas productivas», que tanto desarrollará Marx. Las riquezas actuales se deben sacrificar al desarrollo de las fuerzas productivas. Estas fuerzas productivas son, ante todo, las instituciones morales y políticas: libertad de pensamiento, libertad de conciencia, libertad de prensa, control de la administración, etc. Todo esto ejerce sobre los individuos una acción estimulante y fructífera. Es también fuerza productiva el trabajo intelectual, de cualquier tipo que sea. Pero ninguna fuerza más productiva que la industria manufacturera. Es obligación del Estado fomentar y desarrollar la industria, porque es falso el principio liberal de que lo que se puede comprar al extranjero ventajosamente por productos agrícolas, no se debe producir. Es falso porque el esfuerzo creador de la industria significa una fuente de energías morales de primera importancia, que luego derivarán hacia la creación de riquezas. La agricultura misma recibe

133 List fue fecundo publicista, pero su obra fundamental es *Nationale System der politische Oekonomie* (Stuttgart 1841), cuyo éxito fue extraordinario.

de la industria infinitos beneficios. La industria es, para List, no sólo el resultado natural del trabajo y del ahorro, como lo era para Adam Smith, sino una auténtica fuerza social creadora de trabajo, de capital, de prosperidad, de cultura y de infinitas energías morales nuevas. Es la de List una visión de las fuerzas de productividad alta y humanizadora, como sería después la de Marx, que en ellas verá el primer determinante infraestructural de todos los hechos sociales, políticos, jurídicos, culturales, religiosos, etc., de un país.

En consecuencia de lo dicho, el Estado debe montar una política económica proteccionista. Se podría pensar que esta exigencia de List significa un retroceso a la época del mercantilismo. Pero no es así, porque List exige como condición esencial que el proteccionismo del Estado sea provisional y sólo se dé en determinadas circunstancias histórico-económicas de un pueblo. El proteccionismo industrial del Estado no conviene a los pueblos carentes de recursos naturales necesarios para poderse elevar a grados superiores de industrialización; tampoco conviene a aquellos pueblos que ya han logrado un alto nivel de desarrollo económico e industrial y que, por lo mismo, no tienen nada que temer de la concurrencia con las industrias extranjeras, como es el caso de Inglaterra. Pero el proteccionismo es necesario «en aquellos pueblos que poseen todas las cualidades y recursos materiales y morales necesarios para crear una industria manufacturera y a los que una industria extranjera ya muy avanzada detiene en su progreso». Sólo con una dirección e intervención estatal podrá desarrollarse dicha industria. Cuando esto se haya logrado, cuando ya la industria nacional pueda resistir la concurrencia extranjera, entonces la protección no debe sobrepasar lo que basta para defender las raíces mismas de la industria indígena. En suma, que el sistema proteccionista sólo se justifica, para List, como un medio de *educación industrial* de la nación. Era precisamente el momento en el que se encontraba Alemania.

List está considerado, y con justicia, como un precursor de la que después se llamaría escuela histórica, es decir, aquella orientación que erige la historia como método prevalente o exclusivo de interpretación de los hechos económicos de un pueblo [134]. Pero el mérito más alto de List —como ya indicá-

[134] Los representantes de esta escuela son: WILHELM ROSCHER, *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft* («Compendio de lecciones sobre Economía política» (Göttingen 1843); BRUNO HILDEBRAND, *Die Nationalökonomie des Ge-*

bamos— es el haber observado que Adam Smith, Say y Ricardo han creado principios económicos en un mundo de abstracción y que no atendían suficientemente a los hechos concretos y reales de cada país. Su teoría de la libre competencia excluye la intervención del gobierno, pero ¿puede un gobernante que tiene encomendada la prosperidad pública del país perder de vista la gestión de los negocios y la industria, sólo porque se diga que el bien de algunos particulares es el bien de la nación? Los hechos están cantando lo contrario. Puede ser bueno para algunos particulares importar artículos de Inglaterra porque salen más baratos, pero es perjudicial para el conjunto del país. En otras palabras, que la política económica no puede menos de ser una de las zonas más importantes de la política general de un gobierno. Considera List a la nación —y en esto también le seguirá Marx radicalizando la posición—no sólo como una asociación moral y política creada por la historia, sino también como una asociación económica. La economía de una nación, como tal, repercute en la economía de cada ciudadano y tiene inevitables repercusiones sociales, culturales, etc., que caen dentro del campo político. Por eso el gobierno tiene la obligación de cuidar, fomentar, dirigir y distribuir el desarrollo de la industria.

Discípulo y sucesor de las ideas de List ha sido Eugen Karl Dühring (1833-1901), filósofo y economista alemán de poco relieve y de poca originalidad, monista materialista y positivista, pero que mientras fue *Privatdozent* de la Universidad de Berlín (1864-1874) fue tenido por el ideólogo de los jóvenes socialistas. Su nombre hubiera caído pronto en el olvido si Engels no hubiera escrito su conocida obra *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft* («Revolución de la ciencia en Dühring»), más conocida por el título abreviado de *Anti-Dühring.* En ella critica Engels las teorías de Dühring sobre la moral y el derecho, el poder, el valor, el capital y la plusvalía, la producción, la distribución de las riquezas, etc., y aprovecha esta polémica para establecer la existencia de un socialismo científico distinto y superior a los socialismos utópicos anteriores, el socialismo marxista[135].

genwart und Zukunft («La economía nacional del presente y del futuro») (Frankfurt 1848), y KARL KNIES, *Die politische Oekonomie vom Standpunkt der geschichtlichen Methode* («La Economía política considerada desde el punto de vista del método histórico») (Brunswisck 1853).

135 Las obras de DÜHRING son muchas. Sobre Economía, las más importantes son: *Kapital und Arbeit* («Capital y trabajo») (1865), publicada en su segunda

Aunque es a Malthus y a Ricardo a quienes se suele llamar en Historia de la Economía «los pesimistas», un buen liberal del siglo XIX hubiera llamado también pesimista a Sismondi porque se fijaba en las negras sombras de aquella sociedad capitalista y romántica, por más que fuesen tan ciertas como negras. Incluso a List le hubieran mirado con antipatía por aguafiestas, por no tener suficiente confianza en la Naturaleza buena y libre y creer que tenía que venir papá-Estado a poner orden entre sus pequeños. No podía, pues, faltar una reacción liberal entre los economistas que volviese por los fueros de la santa madre Naturaleza, en cuyos brazos caminamos todos hacia el bien y la felicidad. La utopía dieciochesca era demasiado fascinante para que hubiera perdido todo su atractivo en poco tiempo, sólo por los lamentables espectáculos de los barrios de Manchester, Lille o París, o por la importación de manufacturas inglesas en los Estados germanos.

Volvió a levantarse en Francia la bandera de la libertad y del optimismo. El lapso de tiempo que corre entre 1830 y 1850, desde la caída definitiva de los Borbones y la subida al trono de Luis Felipe de Orleáns hasta la República que presidirá Luis Napoleón, es en Francia la época del optimismo liberal, en que se verifica la conjunción de la libertad política y la libertad económica, una y otra defendidas práctica y teóricamente. La libertad económica fue colocada al lado de la libertad de conciencia o la libertad de pensar; era una conquista más de la democracia y la civilización.

Fréderic Bastiat (1801-1850) ha sido el renovador ideológico del optimismo liberal económico en Francia. Acaso ha sido más importante que él Carlos Enrique Carey (1793-1879), acaso Bastiat ha recibido sus ideas e incluso las ha plagiado de Carey; pero Carey no era francés, sino norteamericano, y Francia y los franceses todavía estaban entonces de moda en Europa. Por otra parte, lo que más interesa a nuestro estudio es el clima cultural europeo, y en él ha tenido mucha más influencia Bastiat que Carey. Por eso diremos unas palabras sobre el

edición con el título de *Waffen, Kapital und Arbeit* («Armas, capital y trabajo») (Leipzig 1906); *Careys Umwalzung der Volkswirtschaftlehre und Sozialwissenchaft* («La revolución de Carey en la teoría económica popular y en la ciencia social») (Munich 1865); *Kritische Grundlage der Volkswirtschaftlehre* («Fundamentos críticos de la teoría económica popular») (1866); *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus* («Historia crítica de la Economía nacional y del Socialismo») (Berlín 1871), etc.

primero, y con ello queda también dicho lo fundamental sobre el segundo [136].

Bastiat, al mismo tiempo que critica los argumentos en favor del proteccionismo, o se ríe de los que temen la inundación de productos por la libre competencia, o refuta la necesidad de aduanas, etc., quiere demostrar, volviendo al pensamiento fisiocrático y de Adam Smith, que «las leyes generales del mundo social son armónicas, tienden en todos sentidos al perfeccionamiento de la humanidad». Y si se dice que, más que armonía, lo que se ve por todas partes es desarmonía y desorden, responderá que efectivamente eso es «lo que se ve», pero frecuentemente lo más verdadero es «lo que no se ve», y que sólo aparentemente los intereses económicos son antagónicos. Puede la libertad de un hombre dirigirse contra su prójimo, por ejemplo mediante la expoliación; pero en el hombre y en su contorno hay fuerzas automáticas que al final restauran la armonía y el orden. Es Dios quien ha dirigido al hombre hacia el bien, y éste tiene que acabar por conseguirse. La solución, como se ve, es tan fácil como incompleta.

Cuando Bastiat estudia la teoría del valor cree encontrar la causa y fundamento de todo valor no en el trabajo, como Ricardo; ni siquiera en el trabajo ahorrado, como Carey, sino en lo que, con palabra muy bonita, llama *servicio.* Las cosas valen tanto cuanto sirven; «el valor es la relación de dos servicios cambiados»; la propiedad o la fortuna son también la suma de servicios prestados por un individuo; el arrendamiento, el préstamo con interés, son también servicios, etc. Todas las soluciones propuestas por otros economistas—trabajo, utilidad, rareza o escasez, coste de producción, etc.—vendrían a resumirse en la noción de servicio. La teoría es demasiado bella para ser verdadera, y en la realidad deja todos los problemas intactos. ¿De verdad todo valor implica un beneficio para el que lo recibe y un mérito para el que lo cede? ¿De verdad los industriales capitalistas realizaban un servicio

136 Fréderic Bastiat nació en Bayona, en 1801, de una familia de comerciantes. Hacia 1848 era diputado en la Asamblea Constituyente. Murió muy joven, en 1850. Su obra importante se llama *Armonie économique,* publicada en 1849. Carey le acusó de haber plagiado sus ideas. Bastiat reconoció haber leído el primer libro de Carey, *Principles of political Economy,* y se disculpó de no haberle citado. A partir de entonces se ha repetido la acusación de que Bastiat había plagiado a Carey. De Carey son también importantes: *The Past, the Present and the Future* (1848), *Harmony of Interests agricultural, manufacturing and commercial* (1850) y *Principles of Social Sciencie* (1858-1859).

cuando retribuían con jornales de hambre a las mujeres y a los niños? Hay que reconocer, en cambio, que apunta hacia una meta ideal, aquella en la cual todos los hombres deberían vivir y trabajar por conciencia del deber de ayudar y servir a la comunidad política. Hacia esa meta pretenderá tender el marxismo.

Bastiat se ha planteado también la cuestión sobre los fundamentos de la renta del suelo y, con su candor y optimismo habituales, cree que la Naturaleza da gratuitamente sus bienes a todos los hombres. Es claro que cuesta un trabajo lograr los productos del suelo y del subsuelo, y que ese trabajo hay que retribuirlo; pero lo que la Naturaleza entrega lo da de manera graciosa, sin exigir nada en compensación, y a todos los que lo quieran. De hecho, toda propiedad es común, y el que posee una propiedad privada no es sino un intermediario entre la Naturaleza y el consumidor, como un buen criado que fuera a sacar por mí el agua a la fuente comunal, y al que yo pagara no el agua, que ésa es de todos, sino el servicio de traérmela. Eso sería la renta. Sucede además que, gracias a los progresos de la industria, el esfuerzo humano disminuye, cada vez se trabajará menos, y, sin embargo, la utilidad de los productos de la tierra persevera y se extiende a más individuos; de donde se deduce que en toda sociedad progresiva se camina hacia el comunismo, es decir, que cada vez son más los que se apropian los frutos de la tierra y menos los que viven de la retribución al trabajo. «¡Comunistas!—exclama—, ¿no soñáis en la comunidad? Ya la tenéis. El orden social hace comunes todas las utilidades, con la condición de que el camino de los valores apropiados sea libre». La armonía de la naturaleza prohíbe, pues, el antagonismo entre capitalistas y obreros, y esa armonía acabará por imponerse.

Tanto más que tampoco hay oposición, como creían los pesimistas, entre beneficio y salario. Al contrario, ambos son solidarios y crecen simultáneamente, aunque con más celeridad el salario que el capital. Supongamos—dice—que el capital, en vez de cobrar un 5 por 100 de intereses, cobra un 3 por 100. Las ganancias disminuyen y ese tanto cede en favor del salario. Pero esa disminución es sólo relativa y aparente, porque, como en toda sociedad progresiva el producto *total* va creciendo, la realidad es que el capital cada vez recibe mayor recompensa. Por ejemplo, cuando el producto total se haya triplicado, la parte del capital se habrá duplicado y la

del trabajo se habrá cuadruplicado[137]. Esta «grande, admirable, consoladora, necesaria e inflexible ley del capital» no puede menos de hacernos sonreír por lo que tiene de ingenua y de irreal. Es evidente que una cosa es que haya una relación determinada entre el valor del capital y el valor de la renta que dicho capital produce, y otra que sea necesariamente tal la parte que corresponde al capitalista y la que corresponde a los trabajadores. La Historia, por lo demás, ha demostrado demasiado que la renta social retenida por el capital ha aumentado mucho más que la del trabajo.

Todavía existe otra armonía profunda en la realidad económica que contradice a lo que dan los ojos. Aparentemente, el consumidor está sometido al productor, pero el hecho es que en realidad es el productor el que está sometido al consumidor. El productor se afana buscando su propio interés, pero, en fin de cuentas, todo lo que él inventa y produce hace bajar los precios; por tanto, el que en realidad sale beneficiado es el consumidor. Así las leyes económicas de la competencia, del valor, etc., con una sutil astucia, trabajan por el bien de todos. El productor creía trabajar para ganar lo más posible, y de hecho está trabajando para ayudar lo más posible a las necesidades de los otros. Luego el criterio en las cuestiones económicas no tiene que ser: ¿qué será más provechoso para el productor?, sino: ¿qué solución favorecerá más al consumidor? Se cuenta que, ya en su lecho de muerte, dio a sus discípulos, entre otros, este consejo: «La Economía política debe ser estudiada desde el punto de vista de los consumidores». Altruista y acertado era el consejo; el engaño de Bastiat estaba en creer que el reinado del consumidor vendría en fuerza de las «armonías naturales».

Para terminar esta condensada exposición del pensamiento de Bastiat, diremos que es solidario; es decir, piensa, como los socialistas, que existe una responsabilidad colectiva por la cual cada hombre está condicionado a todos sus semejantes, que «todos se aprovechan del progreso de cada uno y cada

137 He aquí el cuadro con el que ilustra su teoría:

	Producto total	*Parte del capital*	*Parte del trabajo*
1.er período	1.000	500 (50 %)	500 (50 %)
2.º período	2.000	800 (40 %)	1.200 (60 %)
3.er período	3.000	1.050 (35 %)	1.950 (65 %)
4.º período	4.000	1.200 (30 %)	2.800 (70 %)

uno se aprovecha del progreso de todos». Su diferencia con los socialistas está en que no extenúa la responsabilidad singular como ellos, sino que la acentúa, ya que cada acción buena o mala repercute en el conjunto. De ahí concluye que lo que es necesario es no limitar las responsabilidades de cada uno, sino dejar más libertad para que la responsabilidad tenga un campo más amplio. Por eso rechaza la beneficencia legal, el seguro, el retiro para los obreros, la participación en los beneficios, la instrucción gratuita, etc. Y por fin, en lo que toca a la ley del aumento de población, que a Malthus se le presentaba envolviendo los fantasmas del hambre, el vicio y la muerte, a Bastiat, por arte de su optimismo—¡todo es según el color del cristal con que se mire!—, se le convierte en la esperanza y la condición del progreso económico, y el estimulante de la previsión. Sin duda estaba más en lo cierto el optimista que el pesimista.

Todas las críticas a la Economía clásica de las que hemos hablado, y otras muchas que se le hicieron desde diversos ángulos de la realidad [138], no impidieron que sus principios fundamentales llegaran a cristalizar e incluso llegasen a ser considerados como conquistas definitivas de la Razón y de la Humanidad en su marcha hacia el progreso. A mediados del siglo XIX se tenía la impresión de que el liberalismo había triunfado también en lo económico y que tan evidente como el principio de la igualdad de todos los hombres, o el de la libertad de conciencia, o el del gobierno representativo, era el de la libre competencia, o el del interés personal. Se tenía también la impresión de que el proteccionismo y el socialismo económico se batían en retirada, y acaso era verdad; pero no se contaba con la acción que ya estaba organizando Carlos Marx, que llevaría el socialismo casi a las cumbres de la gloria, y, sobre todo, no se podía prever que en 1867 iba a aparecer su obra mayor, *El capital,* llevando por subtítulo *Crítica de la Economía Política.* Esta *Crítica* iba a ser la más real, la más incisiva y la más eficaz para poner a prueba los principios del sistema económico liberal y para obligarle a rectificar en muchos puntos.

Hay un teorizante de la Economía política que es la fi-

138 Desde la Filosofía hizo una dura crítica Augusto Comte (1798-1857). El filósofo positivista acusó a la Economía política de haberse hecho una ciencia parecida a la Metafísica, cargada de nociones y definiciones abstractas sobre las que se puede disputar inacabablemente. La Economía debe ser reemplazada por

gura central y arquetípica de la escuela clásica liberal en esta época. John Stuart Mill (1806-1873) representa, en efecto, la sistematización y formulación más perfecta y más límpida de todas las leyes de la economía liberal tal como poco a poco habían ido cristalizando a lo largo del siglo XIX [139]. En 1848 publicó la primera edición de sus *Principios de Economía Política,* que sería en adelante el manual de Economía de todas las Universidades inglesas hasta bien entrado el siglo XX. Pero hay que notar que en las ediciones sucesivas de esta obra y en los escritos de los últimos años de su vida, bajo la influencia del socialismo, sobre todo saint-simoniano, y aunque permaneciendo siempre fiel a los principios liberales, el pensamiento de Stuart Mill experimenta un corrimiento hacia ciertas posiciones socialistas e intervencionistas.

Todos los liberales de la escuela clásica han estado concordes en partir, para el montaje de su economía, del postulado indiscutible de la existencia de leyes naturales. No se trata, generalmente, de leyes providenciales, sino sencillamente empíricas, y que por ello no caen dentro del orden moral. Como las leyes físicas. Por eso la acción económica que sigue o dirige esas leyes no tiene nada que ver con la conciencia. Si ellas traen consecuencias catastróficas para alguna parte de la Humanidad, habrá que mirarlo como miramos, con pena, las consecuencias de un huracán o de un terremoto. Estas leyes económicas son, sí, humanas, y por ello son el resultado de las relaciones que se establecen entre seres libres, pero cuya libertad va necesariamente canalizada dentro de unos márgenes. De otra manera, podríamos decir que son los modos universales y constantes de actuar que tienen los hombres en todas las épocas y en todos los tiempos, y por ello se miran como leyes de su naturaleza.

Se pueden clasificar estas leyes brevemente, porque ya nos son conocidas, bajo los siguientes epígrafes, que constituirían

la Sociología. Estudiar la sociedad y su dinámica sobre hechos y datos empíricos, he ahí el único camino de progreso para la humanidad. Cf. AUGUSTO COMTE, *Cours de philosophie positive* t.4 (París 1839) lec.48.

139 Era hijo del economista James Mill, a quien hemos aludido antes. Recibió una formación enciclopédica en el doble sentido de la palabra, es decir, de conocimientos pluriformes y de ideología liberal dieciochesca. Ya en 1844 publicó *Essays on some Unsettled Questions of Political Economy* («Ensayos sobre algunas cuestiones discutidas de Economía política»). Su obra de Economía más famosa es *Principles of Political Economy with some of their applications to social Philosophy* («Principios de Economía política con algunas de sus aplicaciones a la Filosofía social»). Es sabido que escribió además muchas obras de filosofía, de las que no podemos hablar aquí.

el código-base de la Economía clásica y la síntesis de Stuart Mill:

1.ª *Ley del interés personal.*—Cada individuo en su actuación busca su propio bien—su riqueza—y huye del mal —del esfuerzo—. Es el conocido individualismo liberal. Por más que Stuart Mill y otros muchos liberales hayan protestado de que individualismo no quiere decir egoísmo, de que esa interpretación es de mala voluntad, de que cabe una perfecta conjugación del individualismo con el altruismo, lo cierto es que los hechos—y contra ellos no valen los argumentos— nos dicen que muy frecuentemente individualismo liberal ha sido equivalente a egoísmo brutal. Marx lo tuvo bien presente.

2.ª *Ley de la libre competencia.*—Cada individuo es el mejor juez de sus intereses; por tanto, a cada uno se le debe dar la libertad de buscarles por los caminos que quiera. Es el *laissez faire*, santo y seña de todos los liberales. En esa libertad va implicada la libertad de trabajo, de competencia, de intercambios, el libre tipo de interés, etc. Consiguientemente, significa la resistencia a toda intervención estatal que pretenda reprimir esta libertad bajo disculpa de proteccionismo. Esta libre competencia es la que logra que bajen los precios, que haya estímulo en la producción, que se vayan igualando las clases, etc. En su libro sobre *La libertad* afirma categóricamente Stuart Mill: «Todo lo que limita la competencia es un mal; todo lo que la extiende es, en definitiva, un bien». A la tremenda objeción que socialistas y cristianos lanzaban contra el capitalismo, a saber: los abusos reales y patentes de los capitalistas sobre los obreros, respondían que eso sucedía porque el régimen de libre competencia estaba todavía muy imperfectamente realizado.

3.ª *Ley de la población.*—En contradicción con su rotundo optimismo, Stuart Mill es abiertamente opuesto al crecimiento de la población. Para él, una familia numerosa es tan mala como la embriaguez o cualquier otro exceso corporal. La población obrera no podrá lograr ninguna mejora en su condición si no limita el número de hijos. La multiplicación de los hijos es contra el orden económico y contra el respeto debido a la mujer. Para conjurar este terrible mal no duda en apelar a la intervención estatal, que debería prohibir el matrimonio de los indigentes. En la redacción de *La libertad,*

en la que apoya esta intervención, le ayudó eficazmente su esposa.

4.ª *Ley sobre la oferta y la demanda.*—Esta ley se había venido formulando de la siguiente manera: El precio varía en razón directa de la demanda y en razón inversa de la oferta. Pero Stuart Mill ha visto que tal fórmula encierra un círculo vicioso; es decir, que se puede afirmar que, si la oferta y la demanda hacen variar el precio, también el precio hace variar la oferta y la demanda. De ahí que Mill la haya rectificado diciendo que «el precio se estabiliza cuando las cantidades de la oferta y la demanda llegan a ser iguales»; con lo cual aporta un elemento nuevo a la economía: la búsqueda del equilibrio. En cuanto al valor mismo, lo explica por el coste de producción. Si existe la libre competencia, el precio o valor de un producto oscila hasta que se fija en su debido punto, que es el coste de la producción. Este es el valor natural y permanente. Mill exulta de gozo después de haber llegado a esta formulación, porque la cree definitiva.

5.ª *Ley del salario.*—Existe un *salario corriente* que depende de la oferta, es decir, del capital disponible, para dárselo a los obreros *(wage fund)*, y de la demanda, o sea del número de obreros en busca de trabajo. De otra manera, este salario depende de que dos patronos corran detrás de un obrero, o de que dos obreros corran detrás de un patrono. ¡Triste y desgraciada condición la de los obreros!: toda su capacidad humana se tasa como la de cualquier mercancía. Pero Stuart Mill se consuela pensando que ese modo de valorar el salario es temporal y accidental, porque con el tiempo llegará también él a equilibrarse y convertirse en el *salario natural* que vendrá determinado por el costo de producción de la mano de obra, o sea por el costo de la vida del trabajador. Esto vendrá, es la esperanza de Stuart Mill. Pero, entre tanto, el trabajo del obrero, su capacidad humana, queda convertida en algo tan inhumano que se valúa como una mercancía cualquiera, y se cotiza al alza y a la baja en el mercado como el algodón o el hierro. Claro que los filántropos liberales, y Stuart Mill con ellos, ofrecían una solución eficaz y «humanitaria» a los pobres, que era el que ahorrasen y que tuviesen pocos hijos. Se comprende así la reacción de Marx por que se estimase el trabajo humano en su debido valor y por pre-

sentarlo como la máxima potencia creadora de la personalidad del hombre.

6.ª *Ley de la renta.*—Cuando en el mercado hay productos idénticos con costos de producción diferentes, fija el precio el costo de producción más elevado. Con ello la renta de la tierra queda enormemente ampliada.

7.ª *Ley del cambio internacional.*—El valor del producto importado se mide por la cantidad de producto exportado que habrá que dar en su cambio. Así, pues, el comercio internacional se regiría también por la ley de la oferta y la demanda.

Con estas siete leyes quedaban consagrados, como leyes necesarias de la Naturaleza, los principios de la economía liberal. Para muchos eran conquistas definitivas de la nueva ciencia de la Economía, y en ellas cifraban las esperanzas de su porvenir. Estos eran, naturalmente, los ricos. Los pobres veían en ellas la justificación y consagración de su estado de miseria y de ruina. Se les aseguraba un salario: el suficiente para no morir de hambre; se les concedía la libertad: la de aceptar las condiciones que el capitalista les impusiera; se consagraba el estado de antagonismo y pugna entre capitalistas y propietarios, con la seguridad de que siempre saldrían perdiendo éstos; el Estado no intervendría, para así no violar la libertad y dignidad de sus personas, etc. Marx aceptará un día que, efectivamente, todas estas leyes son naturales y necesarias a un régimen determinado de economía injusta y de propiedad privada, y éste sería su punto de apoyo para exigir e imponer una revolución que aseste sus golpes a la infraestructura económica de la sociedad, persuadido de que, mientras ella no se transforme radicalmente, la miseria y la derelicción de los obreros seguirá siendo inevitable.

Stuart Mill evolucionó poco a poco, como decíamos, hacia un cierto liberalismo socializante, por no llamarlo socialista, y su evolución es indicio de una crisis profunda no sólo en su espíritu, sino en el mismo sistema liberal. No es que renegase de los grandes principios liberales, pero sí fue cayendo en la cuenta de que, a la hora de aplicarlos a la vida real, había que ser muy cautos y evitar, en cuanto fuera posible, los terribles males que en las clases obreras estaban produciendo.

Por eso se manifiesta favorable a las asociaciones de obreros y empresarios en una estructura vertical o en cooperativas de producción que suprimiesen el salario; a la socialización de la renta del suelo por el impuesto territorial; a la limitación de los derechos de renta; etc.[140]

[140] Entre las obras generales sobre John Stuart Mill pueden consultarse M. St. John Packe, *The Life of John Stuart Mill* (New York 1954); K. Britton, *John Stuart Mill* (London 1953); J. Plamenatz, *Mills Utilitarianism* (Oxon 1949).

CAPÍTULO 4

EL SOCIALISMO FRANCES

La historia del socialismo puede dividirse en dos partes: antes de Marx y después de Marx. Este conoció y comprendió bien los movimientos socialistas anteriores. Pero su poderosa personalidad imprimió al socialismo ideológico y al ejecutivo unas características tan nuevas y originales, un vigor tan recio y una fuerza tan fascinante, mezclada de realismo y esperanza, que cuando apareció el socialismo marxista declinaron poco a poco los demás y perdieron fuerza, aunque sin llegar a desaparecer. Andando el tiempo, en el ambiente europeo, para muchos hombres, decir socialismo equivaldría a decir marxismo.

Por decreto de Marx y Engels, se llama socialismo «utópico» al anterior a ellos, y socialismo «científico» al que ellos fundaron [1]. Utópico al primero, porque «no podía señalar una salida real, no sabía explicar la esencia de la esclavitud asalariada bajo el capitalismo, ni descubrir las leyes de su desarrollo, ni encontrar la *fuerza social* capaz de convertirse en la creadora de la sociedad nueva» [2]. «Científico» al segundo, por sus dos grandes descubrimientos: «la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción capitalista, mediante la plusvalía, se los debemos a Marx. Gracias a ellos, el socialismo se convierte en una ciencia» [3].

Pero, en cualquier caso, y lo quieran o no Marx y Engels, el socialismo «científico» es continuación evolucionada del utópico y hunde sus raíces en él. Nos conviene, pues, hacer una

[1] Fueron Marx y Engels los que estamparon definitivamente en el *Manifiesto Comunista* el mote de «utópico» sobre el socialismo anterior, aunque la expresión proviene de Jérôme Blanqui (1798-1854), economista francés, en su *Histoire de l'Économie politique en Europe* (1837).

[2] V. I. LENIN, *Tres fuentes y tres partes integrantes del Marxismo:* Obras escogidas, trad. esp., t.1 p.69.

[3] F. ENGELS, *Del Socialismo utópico al Socialismo científico* (Madrid 1969) p.63.

breve relación de lo que ha sido el socialismo en sus orígenes y en sus primeros ideólogos, para así poder comprender mejor el socialismo marxista [4].

La palabra «socialismo» se popularizó en Francia hacia la tercera década del siglo XIX, con un contenido muy vago. Sólo designaba la actitud—ideológica, económica o social—que acentuaba la prevalencia de la sociedad sobre el individuo. Pronto se llamaron «socialistas» ciertos movimientos complejos, que pretendían: *a)* que la «cuestión social», es decir, la tarea de llevar el bienestar y la felicidad a todos los hombres, era la más importante de todas; *b)* que el lograr esa meta era incompatible con la competencia entre los hombres por acaparar riquezas de manera egoísta e individualista; *c)* que la política no debía ser llevada por los «políticos» que agotaban las naciones en conflictos dinásticos e imperialistas, sino por los productores y los técnicos economistas. Constituían, pues, una protesta contra el individualismo liberal, contra la competencia y la ley de la oferta y la demanda, contra el *laissez faire,* contra el no intervencionismo del Estado, contra la desigualdad y la opresión; en suma, contra el pretendido «orden natural», tal como lo habían entendido los fisiócratas y economistas clásicos. Era además la decisión de construir un mundo mejor, nunca conocido hasta ahora, pero sí imaginable e ideal.

En este socialismo primitivo no se hablaba para nada de lucha de clases entre proletarios y capitalistas como medio de solucionar la «cuestión social». Los primeros socialistas salían a la arena pública para defender a la que Saint-Simon llamó *la classe la plus nombreuse et la plus pauvre;* pero no era su

[4] Son obras generales sobre la historia del socialismo. H. W. LAIDLER, *A History of Socialist Thought* (1937) (trad. española, Madrid 1933), publicado después bajo el título de *Social Economic Movements* (1944); THOMAS KIRKUP, *History of Socialism* (1892); WILFREDO PARETO, *Les Systèmes socialistes* (1902); EDOUARD DOLLEANS, *Histoire du mouvement ouvrier* (1936-1939); G. D. H. COLE, *A history of socialist thought* (London 1953) (trad. española, Méjico 1957); MAX BAER, *History of British Socialism* (London 1940); PAUL LOUIS, *Histoire du socialisme en France* (París 1950); E. FOURNIÈRE, *Les théories socialistes au XIXe siècle* (1904); ELIE HALÉBY, *Histoire du socialisme européen* (París 1948); H. DENIS, *Histoire des systèmes socialistes et économiques* (1904-1907); MAXIME LEROY, *Les Précurseurs français du socialisme* (París 1948); LORENZ VON STEIN, *Geschichte des Sozialen Bewegung in Frankreich von 1789* (1845, 1921); J. PLAMENATZ, *The Revolutionary Movement in France 1815-71* (1952); G. ISAMBART, *Les Idées socialistes en France de 1815 à 1848;* C. BOUGLE, *Socialisme français: du «socialisme utopique» à la «démocratie industrielle»* (París 1932); G. et H. BOURGIN, *Le socialisme français de 1789 à 1848* (París 1912); M. M. MARTIN, *Les doctrines sociales en France et l'évolution de la société française du XVIIIe siècle à nous jours* (París 1963).

proyecto hacerlo lanzando a la lucha a proletarios contra capitalistas, si se exceptúa el caso de Babeuf, al que nos referiremos en seguida. Más bien esperaban que mediante la propaganda y la acción socio-política se lograría pronto o tarde que los grandes terratenientes renunciasen a sus privilegios, que los industriales tratasen mejor a sus obreros y no les dominasen por la violencia y el hambre, que no buscasen tanto su propio enriquecimiento, que se formasen Estados más justos e igualitarios, y que así la felicidad material llegase a todos.

En la historia del socialismo premarxista hay cinco nombres importantes. Un precursor: Gracchus Babeuf; dos «utópicos» franceses: Saint-Simon y Fourier; un curioso y «utópico» personaje inglés, Owen, y un teorizante digno de medir sus armas con Marx: Proudhon. Digamos algo sobre cada uno de ellos [5].

4.1. **Gracchus Babeuf**

Acabamos de decir que la palabra «socialismo» se empieza a repetir hacia los años 30 del siglo XIX. Pero ha sido antes, en plena Revolución francesa, donde se ha reclamado ya enérgicamente una cierta socialización que tendiese a igualar las clases. Los revolucionarios franceses, tanto moderados (gi-

[5] Socialistas y comunistas han querido encontrar antecedentes históricos y doctrinales en la *República* de Platón, en la que se antepone el bien común de la sociedad—*polis*—a los bienes y fines particulares de los individuos; en las doctrinas judías de la Biblia, que defendían siempre a los pobres, a los humillados y rechazados por la sociedad; en las primeras comunidades cristianas, en las que «nadie llamaba suyo a lo que poseía, sino que todo lo poseían en común [...] y no había pobres entre ellos; [...] el dinero se dividía a cada uno según su necesidad» (Act 4,32.34-36). También en los frecuentes lamentos de los Santos Padres sobre las injusticias de los ricos y la necesidad de atender a los pobres, y en la vida cenobítica de la primitiva Iglesia, en la que se renunciaba a los beneficios de cada individuo y todo era para bien de todos. Mayor importancia conceden a precedentes más inmediatos, como la *Utopía* de Tomás Moro (1516), ciudad ideal en la que, abolida la propiedad privada, todos los hombres quedaban iguales, todos trabajaban, el Estado miraba por el bien de todos; o como *La Ciudad del Sol,* que proyectó el dominico italiano Tomás Campanella (1568-1639) y en la que se realizaba una colectivización de todos los bienes, educación común, etc. Han encontrado predecesores más próximos de sus ideas en las obras de Morelly *(Côde de la Nature,* 1755), del abate Bonnot de Mably *(Entretiens de Phocion sur les rapports de la morale avec la politique,* 1763), del cura Merlier en su *Testament,* y desde luego—y con mucha razón—en la obra de Rousseau *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755), y en *Le Contract social* (1762). Engels apela también como a antepasados del comunismo a los anabaptistas, a Tomás Münzer, a los «levellers» ingleses y, desde luego, a Moro, Campanella, Morelly, Mably y Babeuf. Cf. ENGELS, *Del Socialismo utópico al Socialismo científico* (Madrid 1968) p.41.

rondinos) como radicales (jacobinos), no pensaron nunca en abolir la propiedad privada. Pero sí pretendían extender la propiedad a un número mucho mayor de individuos, y para ello dividir los latifundios y suprimir los privilegios y los derechos feudales de la nobleza y de ciertos eclesiásticos. Es decir, que iban contra las injusticias de la propiedad, no contra los derechos de la propiedad. No se pretendía una igualdad social completa, sólo se postulaba una menor desigualdad. Los jacobinos querían lograrla mediante reformas drásticas en el sistema de impuestos en orden a que los presupuestos del Estado pesasen sobre los ricos, y comenzaron a hacerlo mientras estuvieron en el gobierno. El 9 de Termidor (27 de julio) de 1794 caían del Poder los jacobinos y subía el Directorio girondino, es decir, moderado dentro de la Revolución. El club jacobino fue cerrado y los principales jefes murieron en la guillotina. Las ideas políticas de los girondinos «termidorianos» eran las del liberalismo burgués y conservador.

Un ciudadano ardiente, nacido en Saint Quintin en 1760, que se llamaba François Noël Babeuf y que había cambiado significativamente su nombre por el de Gracchus, en recuerdo de los dos tribunos romanos que murieron defendiendo a la plebe, no aceptó la política burguesa termidoriana. Formó una sociedad secreta y conspiradora que se llamó «de los Iguales», y que pretendía derribar al Directorio e instaurar una política que favoreciese a los desamparados y a los miserables, que eran legión. Descubierto el complot poco antes de estallar, los miembros de la sociedad de los Iguales fueron desterrados, y los dos cabecillas, Babeuf y Darthe, guillotinados el 8 de Prairial del año V (mayo 1797)[6].

La doctrina de este movimiento—revolucionario dentro de la revolución—se llamó «babuvismo», aunque no es fácil determinar qué es lo que pertenece directamente a Babeuf y qué a sus correligionarios Buonarroti y Silvain Marechal. La ideología está fundamentalmente contenida en el llamado *Manifeste des Egaux* («Manifiesto de los Iguales»), redactado por Marechal. El principio y fundamento del babuvismo es la

[6] La principal fuente de información es el libro publicado por un antiguo conjurado, PHILIPPE-MICHEL BUONARROTI, *Conspiration de Babeuf dite de l'Égalité* (Bruselas 1828, París 1850), que llegó a ser considerado como un manual de revolucionarios hasta 1830 y aun hasta 1848, y que tuvo influencia en el movimiento cartista inglés. Más completa es la obra de ADVIELLE, *Histoire de Babeuf et du babuvisme* (París 1884); puede consultarse también ALESSANDRO GALANTE GARRONE, *Buonarroti e Babeuf* (Turín 1948).

igualdad. Pero no una igualdad formal como la reconocida en la Constitución («la igualdad no fue más que una bella y estéril ficción de la ley»), sino una igualdad real: «queremos la igualdad real o la muerte». Para lograrla no hay más que un medio: la comunidad de bienes. No basta repartir las tierras; es preciso que las tierras no sean de nadie y los frutos de todos, porque «la Naturaleza ha dado a todos los hombres el mismo derecho a gozar de todos los bienes». Para ello hay que practicar la expropiación de los bienes, incluso de las grandes compañías industriales, y la abolición de los derechos de herencia. Francia habría de dividirse en nuevos distritos administrativos con propiedad pública. Esta sería administrada por funcionarios de elección popular que recibirían los mismos salarios que los trabajadores. El trabajo sería obligatorio para todos, y sólo las personas ocupadas en un trabajo útil tendrían derecho al voto. La enseñanza se impartiría a todos por igual y en ella se instruiría y se educaría al pueblo en los nuevos principios de una sociedad sobre base de propiedad común.

Pero el babuvismo no quería ser sólo una teoría; quería ser, y era, una técnica de agitación. Persuadidos de que la Revolución francesa no había hecho más que iniciar su movimiento, pretendían llevarlo hasta el fin: «la Revolución francesa no es sino la precursora de otra revolución mucho más grande, mucho más solemne y que será la última». Por ello propugnaba una lucha «entre patricios y plebeyos, entre los ricos y los pobres», y planteaba, por primera vez en la historia moderna, la lucha de clases como medio de alcanzar un estado mejor. Más aún, pensaba que lo importante era conquistar el Estado mediante una revolución proletaria para después instaurar una dictadura temporal que impusiese el nuevo régimen.

El *Manifiesto de los Iguales* es la primera declaración política socialista y de un socialismo extremo que no se repetiría hasta Marx. Salta a la vista la coincidencia de muchos puntos de ambos programas: la abolición de la propiedad privada, la socialización de los medios de producción, la lucha de clases y la revolución, la dictadura del proletariado, la educación dirigida, etc. Babeuf está considerado como el primer comunista moderno y precursor que Marx ha leído con avidez durante su estancia en París. Su revolución fracasó ahogada en sangre, «porque era demasiado pronto y Francia no estaba aún

madura para la realización del comunismo», dice Engels [7]. Pero en Babeuf se inspirarán algunos socialistas y comunistas posteriores, como Moses Hess, Louis Auguste Blanqui, Wilhelm Weitling, etc.

4.2. Saint-Simon

Después del fracaso de la «conspiración de los Iguales» y la ejecución de Babeuf, el movimiento proletario naciente fue aplastado y no volvería a aparecer en la escena pública francesa hasta la revolución de 1830. En este período, es decir, durante el Directorio girondino, el Imperio de Napoleón y la Restauración de los Borbones, es donde hay que situar el socialismo de Saint-Simon y el de Fourier, que, a diferencia de Babeuf, no se proponían directamente defender los intereses específicos de clase del proletariado y que rechazaban la lucha de clases y la acción revolucionaria como medio de transformar la sociedad.

Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, era un aristócrata aventurero nacido en 1760. Fuese por herencia de sangre—se creía descendiente directo de Carlomagno—, fuese por su innegable talento, fuese por el presentimiento ambiental de que la Humanidad comenzaba una época nueva y mejor que todas las anteriores, lo cierto es que quiso ser hombre de grandes alientos y de grandes ideas, siempre en busca de una Humanidad redimida. Se hacía despertar cada mañana por uno de sus criados con estas solemnes palabras: «Saint-Simon, levántese, tiene usted que hacer grandes cosas» [8].

Dos ideas parecen dominar todo su pensamiento: la de la unidad y la de la reforma social.

[7] En un artículo titulado *Progress of social reform on the Continet*, aparecido en noviembre de 1843 en *The New Moral World*. Cf. A. CORNU, *K. Marx et F. Engels* t.2 (París 1958) p.293.

[8] En su juventud luchó en la revolución norteamericana y allí, en América, propuso al emperador Maximiliano de Méjico un proyecto para comunicar los dos océanos mediante un canal. Viajó por España e hizo un proyecto para unir Madrid con el mar, también por un canal. No participó en la Revolución francesa, sino especulando en la Bolsa, con lo que consiguió una gran fortuna que pensaba dedicar a grandes experiencias. No lo pudo hacer porque la perdió como la había ganado. En la miseria intentó suicidarse. Fue escritor muy fecundo. Entre sus obras más importantes están: *Réorganisation de la société européenne* (1814), *L'Industrie* (1817), *Du système industriel* (1821-22), *Catéchisme des industriels* (1823-24), *Nouveau Christianisme* (1825). La editorial Otto Zeller, de Aalen, ha hecho (1963-1964) una reimpresión fotomecánica de *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (1865-78), en 24 tomos. Es la que citamos.

Respecto a la primera, le fascinaba la figura de Sócrates, porque había logrado una primera unificación de la ciencia y porque había sido capaz de unificar el concepto de Dios y el del cosmos. Soñaba con la creación de una ciencia universal, que abarcase tres partes: las artes, la naturaleza y la moral, y todas unificadas. Todas ellas, regidas por unos mismos principios fundamentales, deberían ir expuestas en una Nueva Enciclopedia que sustituyese a la de D'Alembert y Diderot, y deberían ser estudiadas y ampliadas en grandes academias de artistas, naturalistas y moralistas. Poco a poco, las ciencias irían creciendo y perfeccionando al hombre, porque Saint-Simon participaba de la convicción optimista de Condorcet, tan extendida en la Europa liberal, de la perfectibilidad indefinida del espíritu humano. Este progreso lo confirmaba con una cierta Filosofía de la Historia un poco hegeliana y un bastante simplista. En el acontecer histórico ocurren alternativamente dos tipos de épocas: épocas críticas que son necesarias para destruir las estructuras sociales envejecidas, y épocas constructivas en las que se levanta un orden social nuevo. En cada etapa, la humanidad necesita de la estructura social adecuada al nivel de «ilustración» alcanzado. Por eso ciertas instituciones o normas que un tiempo pudieron ser beneficiosas, hoy son perjudiciales. No hay, pues, normas sociales absolutas. Este conjunto alternante de etapas es siempre ascendente y progresivo. En Europa hubo una gran época constructiva: la antigüedad clásica, representada por Grecia y Roma. Ella fue superada por la cristiandad, que logró la unidad medieval y que duró hasta Lutero. La Reforma realizó la labor crítica y destructiva en orden a preparar el advenimiento de la nueva sociedad que ha llegado con la Revolución francesa. Ahora se acercaba el momento de crear un orden nuevo, positivo y científico, que sustituyese al orden metafísico-religioso del Medioevo. La ciencia debía ser el gran principio unificador y eliminar la pseudo-ciencia: «Es preciso que los fisiologistas [estudiosos de la Naturaleza] arrojen de su sociedad a los filósofos, moralistas y metafísicos, como los astrónomos han apartado a los astrólogos, como los químicos a los alquimistas» [9].

Pero éstas eran ideas abstractas que cultivó principalmente en su juventud. Lo que más importancia tiene para nuestro estudio es su ideología social. Persuadido de que comenzaba una

[9] *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporaines* t.15-16 p.39-40.

nueva etapa para la Humanidad y de que ésta buscaba su nuevo camino, pretende él enseñárselo. Interpreta la sociedad como dividida en dos zonas: los industriales y los ociosos. Industriales son todos los que trabajan. Industriales equivale a productores, sean de lo que fueren. Quedan así integrados en una sola clase banqueros, agricultores, empresarios, artífices, menestrales, proletarios, etc. [10] Ociosos son todos los que no trabajan, es decir—en su pensamiento—, los nobles antiguos y los modernos, creados por Napoleón; los militares y también los hombres de Iglesia, es decir, las llamadas clases privilegiadas. Hasta ahora, la sociedad la han dirigido precisamente estas clases, pero ha llegado el momento de que la sociedad la organicen y la administren los industriales para promover el bien de todos, particularmente el de «la clase más numerosa y más pobre» [11].

La clase industrial es la alimentadora de la sociedad, y, por tanto, debe tener el primer puesto, además de que representa a la mayoría de la nación. En civilizaciones pasadas como en el feudalismo, el elemento militar era el rector de la sociedad, y los productores eran siervos de los señores y de los hombres de armas. Pero «esa cosa monstruosa» ha pasado, y ahora la clase industrial ha aumentado en número y en categoría; por eso «la clase industrial debe ocupar el primer rango en la sociedad, porque puede pasar sin las otras, y las otras no pueden pasar sin ella» [12]. Los trabajadores manuales, junto con los trabajadores del espíritu, técnicos y cultivadores de las bellas artes y de las artes aplicadas (aunque las ciencias

[10] «Un industrial es un hombre que trabaja para producir o poner al alcance de los diferentes miembros de la sociedad uno o más medios materiales de satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos [...], y forman tres grandes clases, que se llaman: cultivadores, fabricantes y negociantes» (*Catéchisme des Industriels* t.37-38 p.3-4).

[11] En un periódico, *L'Organisateur,* que fundó en el año 1819, expuso las *Parábolas de Saint-Simon,* la más conocida de las cuales explica que si Francia perdiera súbitamente los 30.000 individuos considerados como los más importantes del Estado, es decir, la familia real, los grandes oficiales de la Corona, todos los ministros, todos los consejeros de Estado, todos los magistrados, todos los mariscales, todos los cardenales, arzobispos, obispos, vicarios y canónigos, todos los prefectos y subprefectos, todos los empleados de los ministerios, todos los jueces y además los diez mil propietarios más ricos, los franceses se afligirían, ciertamente, porque son buenos, pero no resultaría daño ninguno al Estado. En cambio, si pereciesen de pronto los 3.000 primeros sabios, industriales y productores, sus mejores 50 físicos, químicos, industriales, agricultores, forjadores, etc., la nación quedaría sin alma y en estado de gran inferioridad con respecto a otras naciones.

[12] *Catéchisme des Industriels* p.4.

están por encima de las artes), deben formar un frente único contra cortesanos, burócratas, rentistas, etc. A los trabajadores se les retribuirá de acuerdo con los servicios prestados al bienestar general. El trabajo es el deber esencial del hombre. La herencia tiene que suprimirse. La propiedad ha de ser según lo que cada uno haya trabajado y valga.

El saint-simonismo es, ante todo, una doctrina de la producción. Saint-Simon se ocupa principalmente de los productores, por considerarlos como la verdadera estructura de la sociedad. La industria bien dirigida es la verdadera y única base de la libertad, de la prosperidad y del orden. La Revolución francesa y su *Declaración de los Derechos del Hombre* han hablado de la libertad, pero no la han realizado, porque sólo se puede ser libre en una sociedad trabajadora y rica. La política tiene que ser una ciencia de la producción. Basta ya de filosofías revolucionarias. Ha sonado la hora de la organización, y sobre todo de la organización industrial y económica. No puede dejar de admirarse que, ciento cincuenta años después, muchos pueblos, si no todos, estén abandonando sus ideologías para entrar por los caminos de la industrialización, en la esperanza de crear así sociedades prósperas, pacíficas y libres.

Saint-Simon no era demócrata. Insiste en que la sociedad tiene que estar organizada para el bien de los pobres; pero no quiere «el gobierno del populacho», que significa el gobierno de la ignorancia sobre el saber y del terror sobre la inteligencia. Estaba asustado por lo que había visto durante los años de la Revolución. El gobierno de un país había de estar en manos de los industriales y de los banqueros, que son los que pueden planificar y dirigir la economía. No, pues, al igualitarismo. Sí a un gobierno tecnócrata para bien de todos, particularmente de los más pobres. Un gobierno apoyado en una Cámara de los verdaderos representantes del pueblo—los trabajadores—con tribunales que no son otra cosa que arbitrajes, única jurisprudencia necesaria cuando no existen más propietarios que los propietarios industriales.

Cometido de este gobierno sería también dirigir la educación en orden a dar a todo el pueblo un verdadero sistema de valores sociales de acuerdo con los progresos de la Ilustración. Una educación con muy poca teoría y mucha orientación práctica, «no hablarles de teorías más que en las ocasiones de la práctica». En esta educación concedía una gran im-

portancia a los valores morales. En cuanto a los religiosos, soñó en un principio con crear una religión «científica», enteramente positiva, sin teología y sin Dios, aunque, por supuesto, dominada por la idea de lo Uno tal como se manifiesta en la Naturaleza. Después evolucionó hacia el deísmo, ya que la mayor parte de los hombres no estaban preparados todavía para prescindir de la idea de un Dios personal. Parece que más tarde aceptó sinceramente el deísmo, convencido de que el bienestar terreno de los hombres como fin de toda ética es demasiado pobre. Tiene que haber un principio y un fin último, único y personal.

Su última obra se tituló *Nouveau Christianisme*. No la pudo terminar. En ella hace una durísima crítica a católicos y protestantes: a aquéllos por su alianza con los poderes políticos, feudales y adinerados; a éstos por no haber llegado hasta el fin en su labor crítica y por otros errores. Propugna después un cristianismo que cree el más auténtico: sin dogmas ni ritos, por supuesto, pero sí como un movimiento moral y social que «hará marchar hacia adelante los trabajos relativos a la generalidad de los conocimientos humanos y los que tienen por objeto el perfeccionamiento de las especialidades, acelerará el progreso de la civilización infinitamente» [13], y todo cederá en bien de la clase más abandonada y pobre.

Si ahora intentamos juzgar la doctrina de este socialista «utópico», se ve pronto que tiene, como Jano, dos rostros: con uno mira y alienta a la burguesía, con otro al proletariado. Es explicable. Mientras escribe Saint-Simon se desarrolla la industria en Francia con un ritmo acelerado. Ve en la industria y en el trabajo la fuente verdadera de riquezas, y por ello el fundamento de la sociedad. El mejor Estado será el que favorezca el desarrollo de la industria y de las ciencias manteniendo la dirección los industriales y los capitalistas. Pero ¿qué era esto sino la apología de las aspiraciones esenciales de la burguesía?

Por otra parte, critica duramente al liberalismo económico fundado en la libre concurrencia, porque engendra la anarquía en la producción y las temibles crisis económicas, porque deja subsistir una clase parasitaria de ociosos y privilegiados y no se ha propuesto suprimir la miseria espantosa que afecta a los más. Quería además que la producción se or-

13 *Nouveau Christianisme* t.23-24 p.186. Esta obra influiría muy profundamente en Lamennais y en su concepción del cristianismo.

ganizase no en favor de una minoría, sino en favor del pueblo; que fuese dirigida por el Estado; que la propiedad privada no se fundase sobre la herencia, sino sólo sobre el trabajo; que la economía prevaleciese sobre la política; que la religión se orientase hacia la felicidad de los desgraciados. Todos ellos son elementos que constituyen la aurora socialista. Marx, que había sido iniciado en el conocimiento de Saint-Simon cuando era casi un niño por Ludwig von Westphalen, su futuro suegro, recogerá muchas piezas del saint-simonismo para ensamblarlas en su propio socialismo. Este puede considerarse como continuador del de Saint-Simon, y, a la vez, permanece, en conjunto, muy distinto. Saint-Simon, como ya se ha dicho, no hace nunca un llamamiento a la clase obrera contra sus patronos, ni pensaba en un antagonismo entre esas dos clases—por más que lo quiera Engels—, ni pensó nunca en abolir la propiedad privada e instaurar una propiedad colectiva, ni mucho menos en la abolición del Estado [14].

Por lo dicho se explica que el amplio pensamiento de Saint-Simon haya dado origen a dos corrientes opuestas: una formada por los pioneros del gran capitalismo, seducidos por su apología de la industria; otra por los socialistas, que iban a coordinar y generalizar los elementos socialistas contenidos en su doctrina.

Hubo una auténtica escuela de saint-simonianos. A un visionario siempre le siguen soñadores. Olindo Rodríguez, un judío cuya ascendencia hispánica proclamaba su apellido, fue el discípulo que primero continuó la tarea de saint-simonizar la sociedad. Pero pronto tomó el timón un joven ingeniero, Barthélemy-Prosper Enfantin. Sería largo describir sus extravagancias, la religión jerárquica y absurda que fundó para dar culto a Saint-Simon y a su credo, las disensiones de la secta, etcétera. Lo que sí importa saber es que en medio de un cuasi-histerismo místico propagaron por Europa muchas ideas económicas y sociales del Maestro, la tecnocracia, la importancia de la industria, el valor del trabajo, la preocupación por el bienestar de los pobres, la reforma social, la importancia del orden como superior a la libertad, etc. A ellos se deben también iniciativas de grandes alientos, como el Canal de Suez, que proyectó Enfantin y realizó otro saint-simoniano, Ferdi-

[14] Engels resume el pensamiento de Saint-Simon y lo interpreta un tanto tendenciosamente en *Del Socialismo utópico al Socialismo científico* (Madrid 1968) p.46-47.

nand de Lesseps; los hermanos Pereire organizaron el crédito mobiliario; Edouard Charton edita por primera vez una revista popular de gran tirada, *Le Magasin Pittoresque;* Charles Duveyrier funda la primera agencia de publicidad para periódicos; Michel Chevalier es consejero económico de Napoleón III, etc. En 1830 compraron los saint-simonianos un periódico parisiense, *Le Glob,* e hicieron de él el principal medio de difusión de sus ideas. Para terminar recordamos que Augusto Comte, primer teorizante del positivismo filosófico, fue amigo y secretario un tiempo de Saint-Simon y que, sin duda, en él se inspiró para la creación de su *Sociología* y de su nueva *Religión* [15].

4.3. **Fourier**

«Lo que en Saint-Simon es una amplitud genial de conceptos que le permite contener ya, en germen, casi todas las ideas —no estrictamente económicas—de los socialistas posteriores, en Fourier es la crítica ingeniosa, auténticamente francesa —por ello no profunda—, de las condiciones sociales existentes» [16]. Con estas palabras caracteriza Engels la personalidad del segundo socialista utópico francés, François-Marie-Charles Fourier (1772-1837), «uno de los más grandes satíricos de todos los tiempos». La caracterización es parcial, como vamos a ver, pero lo que dice es verdad.

Este pequeño burgués de Besançon que había perdido todo en la «gran revolución», hasta el comercio de comestibles de su padre en Lyón, tuvo que ganarse la vida desde su juventud como oficinista y como viajante. La lucha con el hambre, y el medio ambiente de empirismo y sensualidad de aquellos años estremecidos de la época bonapartista, debieron de ser los que hicieron de él un ciudadano, bien persuadido de que estamos en la tierra para ser felices y de que la felicidad está en el placer. El lo buscaba ante todo en los suculentos manjares

[15] Está considerada como la obra fundamental sobre Saint-Simon y los saint-simonianos la de SÉBASTIEN CHARLETY, *Essai sur l'Histoire du Saint-simonisme* (París 1896) (nueva edición 1931, trad. esp. Alianza Editorial, Madrid 1969). Otras obras importantes son: MATHURIN DONDO, *The French Faust: Henri de Saint-Simon* (New York 1956); FRANK E. MANUEL, *The new rold of Henri de Saint-Simon* (Cambridge 1956); G. G. IGGERS, *The Cult of authority, the political philosophy of the saint-simonians: a chapter in the intellectual history of totalitarianism* (Den Haag, La Haya 1958).

[16] ENGELS, *Del Socialismo utópico al Socialismo científico* (Madrid 1968) p.47.

y en las sabrosas bebidas, lo que influyó no poco en sus ideas. Por ejemplo, en que defendiese la agricultura como la ocupación principal de los hombres, y, dentro de la agricultura, la horticultura, la cría de ganado y el cultivo de las aves de corral. No pudo seguir cursos regulares de estudio, pero, azuzado por la curiosidad propia de los burgueses de aquella época, leyó, discurrió y escribió en ratos de ocio que entonces todavía encontraban los hombres. Escribió bastante[17], desde un artículo publicado en el *Bulletin de Lyon,* en 1803, con el título de *Le Triumvirat,* que llamó la atención de todos, incluso del cónsul Bonaparte, hasta su *Théorie de l'unité universelle,* pasando por sus obras más importantes y amenas *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808), en la que ya exponía sus ideas socialistas, o *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen* (1831), cuyo título no necesita comentario.

¿Qué decía Fourier? Ante todo criticaba, tarea tan fácil y tan sabrosa para muchos espíritus. Habiendo vivido en Lyón y en París, estaba más impresionado por las contradicciones, las crisis y las taras del capitalismo que por su potencia creadora. Al revés que Saint-Simon, no tenía esperanza en la perfectibilidad indefinida del sistema capitalista, ni se cuidaba de hacer elogios ponderativos de la industria. Más bien se detenía en denunciar la tara fundamental del nuevo sistema de producción: la pobreza que nacía de la superabundancia. El desarrollo de la industria y del comercio provoca y acentúa la concurrencia, precipita las crisis, desemboca en el aumento indefinido y en la generalización de la miseria. La anarquía y la incoherencia en la producción y en la circulación de las riquezas se traduce en un enorme despilfarro de fuerzas y de bienes de los que sólo se aprovechan los parásitos, entre los que Fourier cuenta, ante todo—como lo hará también Marx—, a los especuladores y a los comerciantes. Ellos son unos embaucadores que se aprovechan de los clientes, que juegan a la carta que más les favorece, y agravan así el desorden económico y las crisis, y que ponen todo su arte en vender a seis francos lo que cuesta tres y en comprar a tres lo que cuesta seis. La Revolución ha liquidado una aristocracia privilegiada, corrompida y estéril, y el maquinismo y la industrialización están creando una aristocracia nueva que domina al Estado,

[17] Seis volúmenes ocupan las *Obras completas* publicadas en 1966 por la editorial Anthropos, de París.

como la otra, y esclaviza al pueblo con una forma nueva de esclavitud que se llama salariado. El trabajo resulta insoportable, mal retribuido, y más un castigo que una ocupación grata.

Son éstas las ideas críticas que alababa Engels. Pero ahora comienza lo más original de su pensamiento y lo que más ha popularizado su nombre: la teoría de los «falansterios».

Fourier era, como todos los socialistas, un reformador de la sociedad, un teorizante, un predicador y un apóstol de la acción social. No pretendió fundar una nueva religión, como Saint-Simon: «El domingo último asistí al servicio religioso de los saint-simonianos. No puedo concebir cómo estos actores sacerdotales tienen tantos partidarios. Sus dogmas son inadmisibles, son monstruosidades ante las cuales tenemos que encogernos de hombros». Se diferencia también de Saint-Simon en que sus proyectos eran mucho más modestos. No filosofaba por lo grande, ni le preocupaba la unidad del género humano o las razones del genio de la Historia o la Ciencia universal. Ni siquiera intenta crear un Estado más justo, porque no era fácil que un Estado quisiera y pudiera hacer cicatrizar tantas y tan graves heridas abiertas en la carne viva de la sociedad. Quiere únicamente formar pequeñas comunidades que sean como arquetipos de una nueva forma de vida y células que, al multiplicarse, llegarían a constituir el tejido de una sociedad ideal. Las llama con el nombre griego de «falanges». Sólo en esos pequeños grupos es posible establecer una organización racional de la producción y del trabajo, y consiguientemente una vida pacífica y feliz.

Se trataría, pues, de lograr agrupaciones de 1.620 personas [18] que habrían de vivir en edificios propios llamados *falansterios*. Estos «palacios comunales»—por usar una expresión que utilizarán los comunistas posteriores—estarían pensados de forma que se lograse en ellos una armonía entre la vida familiar y la vida común. Divididos en apartamentos familiares, dispondrían los habitantes de servicios comunes. Hasta 40 platos diferentes se debían ofrecer a aquellos «falangistas» en locales climatizados, luminosos y alegres. No se trataba de una vida común ni comunitaria sin propiedad privada.

[18] La razón de este número es que al clasificar caracteres (en su obra *Théorie des quatre mouvements*) cree encontrar que existen 810 caracteres diversos que obedecen a 12 pasiones radicales, y conviene que en cada grupo haya, al menos, dos tipos de cada carácter.

Esta quedaba salvaguardada, porque cada uno recibía un salario según su habilidad y su responsabilidad, o incluso su renta, y tendría que vivir de sus ingresos. Los falansterios se financiarían por una aportación racional de los componentes. Más aún, burgueses y capitalistas tendrían ocasión de invertir su dinero allí y obtener de ellos buenos dividendos, como veremos en seguida. Hizo propaganda durante años de las ventajas económicas de estas inversiones, y durante años mandaba, en la fonda en que comía, poner otro cubierto además del suyo, por si venía alguien a ofrecerle su colaboración en la creación y sostenimiento de los falansterios. Nadie vino.

Cada falansterio estaría rodeado de una legua cuadrada de terreno, de un terreno fértil, frondoso, suavemente ondulado. Era el campo de trabajo de los moradores. Ellos habían de cultivar la tierra, porque la agricultura debía ser la primera industria. Y allí se debían establecer las fábricas, pero sólo las necesarias para cubrir las necesidades de la vida. Era Fourier poco amigo de las fábricas, porque «las manufacturas progresan a causa del empeoramiento del obrero», y muchos de sus artículos son innecesarios para la vida. En los falansterios, el trabajo sería una agradable actividad humana, no una insoportable carga o una maldición fatal, porque el hombre tiene una tendencia natural a la acción. Cada uno podía elegir el trabajo que más se le acomodase, tendría ocasión de alternar diversos trabajos y, desde luego, el trabajo fabril con el agrícola, y se establecería todo un equilibrio armónico en que los hombres serían felices en el ejercicio de sus potencias y en la conciencia de trabajar para el bien de los demás, y no por una coacción o por afán insensato de lucro. Esto le parecía posible, primero, porque creía que los trabajos que naturalmente carecían de atractivo eran, en gran parte, inútiles y proporcionaban más sufrimiento que utilidad; pero es que, además, las tendencias humanas, los apetitos y sentimientos, si se les permite una libre expansión, si no son violentados por la codicia de los otros o por las condiciones miserables, acaban por equilibrarse y por producir una armonía y una sensación de bienestar y paz. Existe una «atracción pasional» en los seres humanos, análoga a la gravitación universal en los corpóreos, que produce en el individuo y en la sociedad el orden, el equilibrio y la paz. Y por esto, precisamente, quería que en sus comunidades hubiera toda clase de caracteres, para que se lograse una armonía más perfecta.

Es obvio que una comunidad así, entregada al trabajo y a la cooperación de todos, habría de reportar amplios beneficios económicos. Supuesto que persiste la propiedad privada, se tendrían que repartir esos beneficios. Fourier propone en sus primeros escritos la siguiente distribución: Dividiendo el producto obtenido en 12 partes, cinco de ellas se destinarían a retribuir el trabajo ordinario, cuatro como rédito del capital invertido y tres como remuneración de servicios especiales a las personas elegidas para la dirección y gerencia del falansterio. Algunas veces alteró estas proporciones, asignando la mitad al trabajo y sólo 2/12 a la habilidad, pero dejando sin alteración las 4/12 partes para el capital. Para evitar la acumulación del capital obtenido sólo por réditos, propuso también que el rédito variase según lo que el individuo poseyera. De este modo, si un individuo aumenta el capital invertido, recibiría menos rédito por cada acción adicional. Estas medidas equivalían a lo que después se iba a llamar impuesto progresivo sobre la renta.

El conjunto de falansterios debería formar una federación bajo un «omniarca» con residencia en Constantinopla, pero esta majestad no tendría autoridad política propiamente dicha—Fourier desconfiaba siempre del Estado—, sino sólo una misión inspiradora y coordinadora.

Un tal conjunto social armónico, ordenado, pacífico, cooperativista, le parecía a Fourier que tenía que ser el que quería Dios, porque era el más conforme con la Naturaleza, que era hechura de Dios, y con la felicidad para la que Dios nos había creado. Sólo una mala organización social era lo que había pervertido las pasiones de los hombres, una organización que no les permitía satisfacer sus necesidades fundamentales. Pero si se dejaban llevar todos de sus buenos instintos, si se organizaban naturalmente para el trabajo, si cultivaban la tierra y limitaban la industria, etc., pronto podrían alcanzar la dicha tan esperada.

Durante casi treinta años repitió incansablemente en escritos y en conversaciones estas mismas ideas, presentadas con términos y formas ligeramente variantes. No cayeron en el desierto sus predicaciones. Hubo «fourieristas» en muchos sitios, en Estados Unidos, en Inglaterra, en Francia. Fueron llamados falangistas, humanistas, asociativistas, falansterianistas, colectivistas y de otras muchas maneras. Fourier murió loco el

9 de noviembre de 1835, pero sus discípulos aumentaron a partir de la revolución francesa de 1830, y su doctrina, mezclada con la de Babeuf, encontró un eco creciente entre socialistas y comunistas, que aumentaban rápidamente en todas partes; también en Alemania, donde entonces estudiaba Marx. Tan deseosos estaban los hombres del siglo XIX de encontrar nuevas y mejores formas sociales, que corrían tras de cualquiera que se las ofreciera, por utópicas que ellas fuesen. Se fundaron algunos falansterios que no acreditaron demasiado la doctrina. Pero si no se pudo realizar en estructuras definitivas, es cierto que ayudaron en el medio ambiente unas cuantas ideas que se articularían después en el socialismo, y más concretamente en el socialismo marxista. Sus ataques contra los errores, las calamidades y las incoherencias del sistema capitalista; su crítica al parasitismo social y al Estado burgués, denunciado como instrumento de opresión; su exaltación del valor de la asociación libre y natural, y de la actividad colectiva en la producción y en la vida social; la vieja idea repetida y modernizada ahora de que la sociedad mal organizada es la causa de que el hombre, naturalmente bueno, se convierta en un desgraciado y en un miserable; la confianza de poder lograr un estado paradisíaco con tal de que no se oprimiese y reprimiese a los hombres; la visión del trabajo como acto libre, creador, personalizante, de servicio a los demás, etc., son otros tantos conceptos que pasarán al socialismo posterior. Cuando uno lee las descripciones que los marxistas soviéticos hacen del futuro paraíso marxista, no puede menos de recordar los falansterios de Fourier, porque parecen inspirados en ellos [19].

El discípulo más conocido de Fourier, porque también fue publicista y porque, después de 1848, huido de Francia, instauró algunos falansterios en Estados Unidos, es Víctor-Prosper Considérant. Marx citaba a los dos, junto con Leroux y Proudhon, como eminentes teóricos de la cuestión social, en su primer artículo como redactor-jefe de la *Rheinische Zeitung*

[19] Sobre Fourier y el fourierismo pueden verse HUBERT BOURGIN, *Fourier: Contribution à l'étude du socialisme français* (1905); A. BEBEL, *Charles Fourier* (Stoccarda 1907); A. LAFONTAINE, *Charles Fourier* (París 1911); F. ARMAND-MAUBLANCH, *Charles Fourier* (París 1937); FÉLIX ARMAND, *Les fourieristes et les luttes révolutionnaires de 1848 à 1851* (París 1948); HENRI DESROCHE, *Fourierisme écrit et fourierisme practique*, en el libro de ÉMILE POULAT *Les Cahiers manuscrits de Fourier* (París 1957). En castellano se publicó una exposición anónima del fourierismo bajo el título *Fourier: o sea, explanación del sistema societario* (Barcelona 1841).

(«Gaceta Renana»), titulado *El comunismo y la Gaceta general de Ausburgo,* aparecido el 16 de octubre de 1842[20].

4.4. Owen

En medio de la oscura tormenta social que se cernía y descargaba sobre la Gran Bretaña en el primer cuarto del siglo XIX, apareció de pronto un punto luminoso e irradiante. En las agrestes montañas de Escocia, a un día de diligencia de Glasgow, en una región tan primitiva que los aldeanos rechazaban las monedas de oro porque nunca las habían visto, llevaba una vida pacífica la aldea de New Lanark. En ella se levantaba sobre el caserío un edificio de siete pisos. Era una fábrica de tejidos en la que trabajaban 500 obreros. Un hombre joven la había adquirido al mismo tiempo que la mano de la hija del dueño, y desde el 1 de enero de 1800 era su director. Tenía sólo veintinueve años y se llamaba Robert Owen. Por los caminos que subían y bajaban las colinas desde Glasgow a New Lanark circulaba una corriente continua de peregrinos que iban a visitar aquella fábrica extraña y paradójica. Veinte mil visitantes firmaron en el libro de honor del establecimiento entre 1815 y 1825. Entre ellos figuraban el gran duque Nicolás, que más tarde sería Nicolás I de Rusia; los príncipes Juan y Maximiliano de Austria, y una multitud de escritores, reformadores, comisiones parroquiales, hombres de negocios y mujeres sentimentales.

¿Qué había que ver en New Lanark? Algo muy curioso entonces. Por de pronto se veían limpias hileras de casas de obreros acomodadas y dignas, con su jardín correspondiente, y calles en que se recogían las basuras. Por ellas se llegaba a la fábrica, que era muy distinta de todas las otras. No se veían allí dentro niños, al menos menores de diez años. Los que trabajaban tenían una jornada de poco más de diez horas. No se les castigaba nunca. En el puesto de trabajo de cada obrero colgaba un pequeño cubo de madera pintado de diversos colores. El blanco indicaba que el obrero tenía una conducta excelente; el amarillo, buena; el azul, regular; el negro, mala. Predominaban los colores blanco y amarillo. El director de la fábrica tenía siempre abierto su despacho para

[20] Sobre Considérant, véase MAURICE DOMMANGET, *Victor Considérant. Sa vie, son oeuvre* (París 1929).

oír las reclamaciones y las sugerencias. Los locales, las máquinas y las herramientas estaban limpios y cuidados. A los obreros no se les multaba por nada. Asociados en una cierta forma cooperativa, podían comprar comestibles a un precio que suponía el 25 por 100 de descuento sobre el precio corriente. Poco a poco se acortó también la jornada de trabajo de los adultos hasta reducirla de diecisiete a diez horas. Disminuyeron los vicios, y el robo prácticamente desapareció. En 1816 se formó una especie de sociedad anónima en la que podían participar los obreros de la fábrica; repartió acciones y logró así hacer de la industria una tarea de educación social. Cuando, por falta de materias primas, la fábrica hubo de pararse durante cuatro meses, Owen siguió pagando a sus obreros el jornal normal. Y lo más curioso es que la empresa no era una ruina económica, ni mucho menos, porque llegó a sostener 2.500 personas, daba un 5 por 100 de interés al capital y dejaba 200.000 libras esterlinas de ganancia. Pero lo más enternecedor de New Lanark era ver a los hijos de los obreros —desde los dos años—en una escuela luminosa estudiando o jugando y, a veces, jugando precisamente para estudiar; niños que cantaban y bailaban rítmicamente bajo la dirección de mujeres jóvenes que tenían por principio pedagógico que ningún niño era malo sino cuando algo o alguien le obligaba a serlo; profesores que sabían que no había que castigar al niño, sino amarle, y que más que predicarle le daban ejemplo.

La fábrica de hilados de New Lanark era la primera gran realización del que fue el primer socialista inglés; primero no cronológicamente, sino en relieve: «un hombre cuyo candor casi infantil rayaba en lo sublime y que era, a la par, un dirigente nato de hombres, como pocos» [21]. Robert Owen ha sido menos teórico que los socialistas franceses, ha escrito menos—no por falta de ideas, sino de tiempo—, pero ha actuado más y su impacto social lo ha logrado sobre todo con la acción [22].

Desde que a los diecinueve años se encargó de la dirección

[21] F. ENGELS, *Anti-Dühring* (Madrid 1932) p.285.

[22] Robert Owen era hijo de una familia de pequeños artesanos de Newport, en Gales. Había nacido el 14 de mayo de 1771 y murió en 1858. Sus obras principales son: *What is Socialism?* («¿Qué es el Socialismo?») (1841), *The New Moral World* («El nuevo mundo moral») (1845), *Lectures on the Rational System of Society* («Lecturas sobre el sistema racional de Sociedad») (1841), *The New Existence of Man upon the Earth* («La nueva existencia del hombre sobre la tierra») (1854-1855), etc.

de una pequeña fábrica de hilados en Glasgow, comenzó su forcejeo para que se dieran a los obreros unas condiciones de vida más humanas. Como vio que lograba poco porque los patronos se excusaban con la competencia sobre todo francesa, se dirigió al Parlamento y ya en 1802 obtuvo el éxito de que el trabajo de los obreros se limitase en algunas industrias de Gran Bretaña a doce horas, y en 1817 logró una jornada aún más reducida. Apoyado por el célebre político sir Robert Peel, el Viejo, preparó un proyecto de ley que favorecía a los trabajadores de las manufacturas de algodón, lino y lana y a los de las canteras. En ella se prohibía trabajar a los niños menores de diez años, se limitaba a diez horas y media la jornada de los menores de dieciocho años, se prohibía su trabajo nocturno. El proyecto quedó arrinconado. Pero Owen no se desanimó. Siguió demostrando con los hechos de New Lanark que el humanismo y la filantropía no estaban reñidos con la economía, y siguió luchando; envió memoriales al Parlamento procurando interesarse por los obreros; cuando se reunieron en Aquisgrán los delegados de las potencias aliadas, se dirigió a ellos; ideó instituciones protectoras, escribió artículos, pronunció discursos, etc.

Sin embargo, veía que no conseguía gran cosa. Pero era testarudo; no era capaz de imaginar que podía equivocarse. Había logrado muchos imposibles y quería uno más. Pensó que New Lanark no era suficiente. No bastaba crear «empresas modelo». New Lanark era todavía una empresa capitalista, «aquellos hombres eran mis esclavos» [23]. Se producía mucho y las ganancias revertían principalmente en favor del capital. Además encontraba muchas dificultades que le oponían sus socios cuáqueros y puritanos. Quería ir adelante y cambiar de ambiente. Había que formar una ciudad comunista, es decir, basada en un trabajo común y en una administración común de las riquezas. A cada uno se le retribuiría «según sus necesidades». Ni propiedad privada, ni matrimonio privado, ni religión irracional. Eran las consignas. Soñó en la virgen América. El Viejo Mundo estaba demasiado sofisticado. En 1825 marchó a Estados Unidos [24]. Compró a una secta religiosa de origen alemán, los Rappitas, una ciudad y sus cam-

[23] La frase la cita ENGELS, *Del Socialismo utópico al Socialismo científico* (Madrid 1969) p.50.

[24] Probablemente también influyó en su marcha a América la persecución que el clero anglicano entabló contra él por ser partidario del abandono de todas las prácticas religiosas y propagador de la tolerancia universal.

pos en la región de Indiana. Con un nombre musical, la llamó New Harmony; instaló en ella 800 colonos en plan de empresa cooperativa. No se habían tomado las precauciones ni las previsiones elementales porque los hombres eran buenos por naturaleza. Pronto surgieron fraudes, rivalidades y todo lo de siempre. Uno de los colonos estafó a Owen y, añadiendo al robo la injuria, montó una destilería de whisky en el terreno del que se había apoderado injustamente. En resumen, que la desarmonía acabó con la ciudad que quiso ser armonía humana. Owen perdió allí una buena parte de su fortuna [25]. Su indomable energía no cedió. Marchó a exponer sus proyectos cooperativistas al presidente Jackson y luego al general Santa Ana, que gobernaba en Méjico, y al fin volvió a Inglaterra. Pero ya no para crear empresas capitalistas «modelo», sino para intentar, por todos los medios, el cooperativismo.

Organizó cooperativas de consumo y de trabajo, fundó la llamada *Asociación de todas las clases,* creó *Villages of Cooperation* («Aldeas cooperativas») para dar trabajo a los desocupados, etc. No contento con este esfuerzo, se entregó en cuerpo y alma a la organización y coordinación de los sindicatos obreros o *Trade-Unions.* Se le invitó a que asumiese la dirección de aquellas incipientes organizaciones que pretendían defender a los proletarios. Luchó por la realización de una *Unión General de Trabajadores,* e incluso propuso, en 1833, una huelga general de las clases productoras para forzar la implantación de un nuevo orden social cooperativo y la anulación del injusto sistema capitalista. En 1834 nació, también impulsada por Owen, la *Gran Alianza Nacional de Sindicatos,* otro intento de reunir todas las fuerzas obreras, y, a una con la *Sociedad para la regeneración nacional,* empezó Owen un movimiento de agitación para establecer la jornada de ocho horas mediante la concertada negativa a seguir trabajando pasado ese límite. No era su pensamiento lanzar a los obreros a una lucha de clases. No eran proletarios contra capitalistas los que debían luchar. Owen lo que quería era una lucha de todos contra el sistema capitalista, para implantar un sistema económico cooperativista que hiciese imposibles las injusticias sociales [26]. Cuando tuvo que suprimirse la *Gran Alianza Nacio-*

[25] Sobre New Harmony han escrito G. R. LOCKWOOD, *The New Harmony Communities* (1905); A. E. BESTOR (editor), *Education and Reform at New Harmony* (1948) .

[26] J. E. Smith, director del periódico *The Crisis,* del que era dueño Owen,

nal de Sindicatos comenzó la *Unión Nacional de las Clases Industriales*. El nombre mismo testimonia que lo que pretendía era una cooperación de todos los hombres que trabajaban en la industria [27].

Resulta imposible describir con detalle la inmensa actividad de Owen, su lucha en favor de los sindicatos obreros, las cooperativas de consumo que fundó, los «almacenes de cambio del trabajo», la experiencia de los Pioneros equitativos de Rochdale, trabajadores que se unen para la producción y reparten los beneficios a prorrata; los folletos y artículos que escribió, su labor en el periódico, fundado por él, *The New Moral World* («El Nuevo Mundo Moral») [28], etc. No importa demasiado en este momento. Nos interesa más conocer las ideas fundamentales que le movían y las que heredaron sus discípulos, que fueron legión en Inglaterra y en el mundo entero. Casi todas sus organizaciones fracasaron o se diluyeron, pero fueron sus ideas—como siempre—las que quedaron y las que dieron impulso al socialismo.

La primera idea motriz de su acción ha sido la de que el hombre es hechura del medio social en el que nace, se educa y vive. Un adelanto de la *Sociología* de Durckheim. Por su propia naturaleza, el hombre no es ni bueno ni malo; es como le hace el medio. Si, pues, hay proletarios malos, si hay ladrones, adúlteros, borrachos, etc., es porque un ambiente socio-económico malo les hace así. Cambiado el ambiente —en New Lanark, por ejemplo—, ellos cambian también. Hasta Owen llega la primera raíz de todos los intentos de los sociólogos posteriores—y desde luego de los marxistas— de dar a los obreros un medio alegre, luminoso, cómodo de vivir y de trabajar, convencidos de que el ambiente exterior influye en la psicología de la persona. Ha descubierto además algo que se les escapó a Adam Smith, a Ricardo y a todos los economistas clásicos, y que recogerán también Marx y sus seguidores, a saber: que el obrero, cuando se encuentra a gusto y feliz, rinde también más en su trabajo [29]. Owen ha llevado

escribió una serie de artículos en favor de la lucha de clases. Owen le destituyó porque aquello no conseguía más que despertar el odio contra los patronos.

27 Acerca del período de formación de los sindicatos obreros ingleses pueden consultarse G. D. H. Cole, *Life of Robert Owen* (London 1930); *Attempts at General Union* (1939); S. and B. Webb, *History of Trade Unionism* (1894) (ed. revisada 1920).

28 Ya queda dicho que con este mismo título publicó también un libro.

29 A los socios de New Lanark que se le quejaban de las innovaciones escandalosas que introducía en favor de los obreros, respondía: «La experiencia,

tan adelante el influjo del medio ambiente en la creación de la persona, que prácticamente ha negado la libertad de elección y, por lo mismo, la de responsabilidad; «la idea de responsabilidad es de las más absurdas, y realmente ha sido causa de muchos males», dice en su *Catecismo del nuevo mundo moral.* Es una de las inculpaciones que tiene contra las religiones, el haber dado a los hombres un sentimiento de responsabilidad personal.

En realidad, parece que si el hombre no es libre, sino producto de la máquina social, la educación y los educadores tienen poco que hacer. Pero, desde Rousseau hasta los marxistas de nuestros días, todos los reformadores sociales han valorado mucho la influencia en los pequeños, como camino insustituible para formar nuevos y mejores ciudadanos. También él se creyó pedagogo y escribió sus *Essays on the Formation of Character* («Ensayos acerca de la formación del carácter»), titulados más tarde *A New View of Society* («Una nueva visión de la sociedad») (1813). En su método de formación excluye toda influencia religiosa. Le parecía que la sociedad inglesa era supersticiosa y que las ideas religiosas anglicanas estaban contribuyendo a la desigualdad social y a los abusos capitalistas. Se le tuvo por ateo. Pero no era ateo, sino deísta, y al final de su vida fundó una «Sociedad religiosa racional», que era una organización secular con ciertos matices religiosos. Misioneros «owenianos» recorrieron el país predicando la «religión racional».

El segundo exponente—y sin duda el más «socialista»—del pensamiento que animaba la acción de Owen era el cooperativismo, al que ya nos hemos referido. No se podía remediar la pobreza y poner fin a la explotación de la clase obrera

¿no os ha enseñado ciertamente la diferencia que existe entre un conjunto de herramientas limpio, reluciente, siempre en buen estado, y otro que esté sucio, en desorden, que lleve inevitablemente consigo desgastes inútiles y que poco a poco vaya quedando fuera de uso? Luego si el cuidado que concedéis a unos motores inanimados puede dar tan beneficiosos resultados, ¿qué no se podrá esperar de los mismos cuidados aplicados a esos motores animados, a esos instrumentos vivos, cuya estructura es mucho más admirable?... ¿No es, pues, natural la conclusión de que dichos mecanismos, mucho más complejos y delicados, resultarían igualmente mejorados en fuerza y en eficacia y que su empleo sería mucho más económico si se les mantuviera en estado de limpieza, si se les tratara con dulzura, si se evitaran en su actividad mental los rozamientos irritantes, si se les suministrara una cantidad de alimentos y de medios de subsistencia suficientes para mantener su cuerpo en buenas condiciones de producción, para evitar que se deterioren o que se queden prematuramente inútiles para el trabajo?» (cit. en C. GIDE-C. RIST, *Historia de las doctrinas económicas,* 2.ª ed. [Madrid, s.a.] p.385).

más que destruyendo el sistema capitalista de producción. Pero no se trataba de destruirle por la violencia. Un tiempo, en la época de New Lanark, pensó que el Estado podría, con una legislación conveniente, organizar otra economía y otra sociedad más justa. Pero luego cayó en la cuenta de que el Estado y sus hombres tenían demasiados compromisos con el capital, y que no intervendrían con la eficacia necesaria. Entonces se decide a intentar soluciones desde la base. Así lo hacía, por el mismo tiempo, Fourier en Francia, con el cual, sin embargo, parece no haber tenido relación. El socialismo de Owen y el de Fourier se oponen en esto al de Fichte y al de Saint-Simon y también al de Marx. Para Owen no se trata de crear un Estado nuevo cuya intervención permanente haría reinar la justicia. Los socialistas asociacionistas ignoran al Estado. En su perspectiva, la sociedad debe regenerarse e incluso constituirse por la yuxtaposición de cierto número de colonias cooperativas que se administran autónomamente. Owen excogitó diversas formas de cooperativismo: New Harmony, las «aldeas de cooperación», el ensayo de Queenwood, intentaron ser cooperativas de producción, fundadas en el interés de los hombres en unirse unos con otros y en cooperar en el trabajo; este tipo de cooperativismo había de demostrar por sí mismo, dice Engels, que los patronos y el capital no son necesarios. Había de demostrar aún algo más importante, que recogería también Marx, a saber: que no es cierto el principio indiscutido de la economía liberal de que el motivo por el cual actúan los hombres es siempre el interés personal. Owen y los marxistas creerían que es más eficaz para impulsar a los hombres a la acción el motivo del bien común. Otro tipo de cooperativas más sencillo era el de las de consumo, en que los medios necesarios para la vida se ofrecieran a precios más bajos; pero a éstas quiso darles una modalidad peculiar; en lugar de que las ganancias posibles revirtiesen en beneficio inmediato de los consumidores, quiso que se capitalizasen, y los fondos obtenidos de esta manera permitirían pasar progresivamente a una vida comunitaria completa. En 1832 se habían formado hasta 700 cooperativas de consumo.

Todo el tiempo y empeño cooperativista de Owen iba dirigido a abolir el beneficio de unos pocos que era el quicio del capitalismo. El deseo del beneficio, he aquí el pecado original, causa de la caída del género humano. El beneficio o excedente del precio de fabricación, que, hasta por definición, es

una injusticia, porque el precio justo debería ser el precio de fabricación. El es la verdadera causa de las crisis económicas y sus consecuencias catastróficas; la causa también de que los pobres no puedan vivir, y, lo que es peor de todo, él es el culpable de la competencia y de la guerra económica, con todo lo que esto significa.

En su afán de curar los males producidos por el beneficio, creyó haber encontrado una solución deslumbrante: ¿Cuál es el instrumento del beneficio? El dinero, la moneda. Sólo ella hace posible, como instrumento de cambio, el beneficio. Si ella desaparece y se reemplaza por bonos de trabajo *(labour notes)*, el problema queda solucionado. El trabajo es la causa del valor. Tantas horas de trabajo, tantos bonos. Y, para comprar, tantos bonos cuantas horas de trabajo haya costado el producto. «Descubrimiento éste—decía Owen—más importante que el de las minas de Méjico y del Perú». De hecho, las escuelas colectivistas posteriores—incluyendo la marxista—aceptarán en su programa los bonos de trabajo. Owen, que no se arredraba por las dificultades, organizó en Londres un *Almacén de cambio de trabajo*. Era otro tipo de cooperativismo: cada socio podía aportar el producto de su trabajo. Recibía el precio en bonos según el número de horas que hubiese empleado en producirlo. Estos productos se almacenaban y allí estaban a disposición de otro socio que quisiera adquirirlos con los correspondientes bonos de trabajo. El almacén abierto en 1832 llegó a contar 840 socios, y pudo fundar sucursales. La experiencia también fracasó: no había buena fe al declarar las horas de trabajo, los socios llevaban allí todos los productos que no podían vender en otro sitio, revendían a precio más alto lo que allí adquirían, etc. Es decir, que el hombre no era tan bueno como los utópicos creían.

Todos los intentos que Owen hizo por poner en práctica sus ideas acabaron por fracasar, «tenían necesariamente que fracasar», dice Engels. Su vida podría, por ello, parecer gastada en balde. Y, sin embargo, probablemente ninguno de los socialistas anteriores a Marx ha sido tan influyente en la creación del socialismo marxista. Poco importó que las realizaciones concretas quebraran y se hundieran. Las ideas permanecieron. «El agua pasa, las piedras permanecen», dice un proverbio eslavo. La necesidad de sindicarse y de federarse para vencer una sociedad injusta, el derecho del obrero a no ser esclavo, la denuncia del beneficio como injusto, la presión social

mediante la huelga, la visión cooperativista de los hombres en la sociedad, la repulsa de un Estado aliado con el capital, la exaltación del trabajo como único creador de valores, la esperanza de que el obrero tratado como persona rendiría más y mejor, el derecho de todos al trabajo, la convicción de que un hombre vicioso no es más que un enfermo o un maltratado, la influencia definitiva de la educación en el carácter de los hombres, la antipatía a lo religioso como superstición, etc. He ahí la herencia verdadera que Owen legó a sus sucesores.

Estos fueron muchos. El movimiento sindicalista y el movimiento comunista o cooperativista cobraron impulso e ideología con la palabra y la acción de Owen. Continuaron y crecieron las tentativas de asociación y de defensa del mundo proletario. Marx y Engels, que entraron pronto en contacto con los obreros ingleses y con sus Trade Unions, recogerían todo el impulso e ideas de sus antecesores para transformarlos dentro de su propia y personal ideología [30].

4.5. **Proudhon**

Se ha escrito que ha habido dos generaciones de socialistas: una la de 1830, constituida por los románticos, Saint-Simon, Fourier y Owen; otra la de 1860, en la que entrarían Proudhon y Marx, aunque con signos muy distintos. Los dos, sin embargo, recogiendo y conservando gran parte de la herencia de los anteriores, irían más lejos, en su propósito de arreglar la «cuestión social» por los propios medios; irían hasta negar al Poder político la misión de intervenir e incluso su misma razón de ser. Y, en cualquier caso, lo político debía estar siempre subordinado a lo social. Esta actitud hará que los explotados, frustrados mil veces, comiencen ahora a ver en el nuevo socialismo la teoría que va a sostener su revolución. Proudhon y Marx son los forjadores de este nuevo socialismo, que va a ir mucho más allá de lo que habían pretendido los socialistas románticos de los años 1830 [31].

30 Sobre Owen pueden consultarse, además de su propia autobiografía titulada *Life of Owen* (1857): EDOUARD DOLLEANS, *Robert Owen* (París 1907); G. D. H. COLE, *The Life of Robert Owen* (London 1930); FRANK PODMORE, *Robert Owen* (London 1906); LLOYD JONES, *Life, Times and Labours of Robert Owen* (1889-90). Para el owenismo es necesario consultar los periódicos de la época, principalmente los owenistas *The Pioneer, The Crisis, The New Moral World.*

31 Cf. PIERRE VALLIN, *Les idées du Socialisme et développement:* Projet 55 (1971) 546ss.

La figura de Pierre Joseph Proudhon (1801-1865) desborda, en realidad, cualquier intento de clasificación. Se le coloca entre los socialistas más por la influencia que ha tenido en los socialistas posteriores que porque él pretendiera ser un ideólogo socialista. Tampoco se puede decir en absoluto que no lo pretendiera, porque algunas de sus ideas son tan revolucionarias y socialistas como las del que más. Lo que sucede es que este inteligente y altivo autodidacta, que aprendió su primera ciencia corrigiendo pruebas en una imprenta y leyendo después mucho, según la casualidad ponía los libros en sus manos, ofrece una resistencia invencible a todo intento de sistematización de sus ideas. «Proudhon, que necesita para pensar el ardor de las polémicas, donde campa a sus anchas; que busca enemigos por todas partes, no tiene ni tiempo ni cuidado para ordenar sus ideas en un sistema coherente, por lo que resultan deslumbrantes chispazos en medio de resúmenes de lecturas no digeridas; [...] es enemigo a la vez de la propiedad privada y del comunismo, del despotismo, del sufragio universal y de toda soberanía popular. Es revolucionario y antijacobino, y, sin embargo, no habrá hombre que menos se satisfaga con el justo medio ni que sea más hostil al eclecticismo» [32]. Campesino por nacimiento, educación y temperamento; metido a publicista y a revolucionario, desde que publicó su primera obra editaba un libro cada año y disfrutaba con aterrorizar a sus coetáneos con frases tremendistas como la de que «la propiedad es el robo» o la de que «Dios es el mal» [33].

Empezó su «socialismo» y su influencia socialista cuando

32 ÉMILE BREHIER, *Historia de la Filosofía* t.2 (Buenos Aires 1944) p.746.

33 Había nacido en el campo cerca de Besançon, hijo de aldeanos, de lo que siempre estuvo orgulloso. Cajista y corrector de pruebas en una imprenta, le surgió allí una apasionada afición por la lectura. Por la fama que le dio su obra *Qu'est-ce que la propriété?* (1840) obtuvo un acta de diputado en la Asamblea Constituyente de 1848. El haber escrito violentos artículos contra el príncipe presidente Luis Napoleón le valió un arresto de tres años. En la cárcel pudo leer y escribir mucho. Desde 1856 empezó una obra de grandes vuelos: *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*. La publicó en 1858 y fue condenado a tres años de cárcel y 4.000 francos de multa, penas que no cumplió porque huyó a Bruselas, donde siguió escribiendo. Pudo volver a Francia y murió en 1865. Además de las obras citadas, otras obras importantes suyas son: *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843), *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1846), *Solution du problème social* (1848), *Les confessions d'un révolutionnaire* (1849), *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* (1851), *La Révolution sociale demontrée par le coup d'État* (1852), *La guerre et la paix* (1861), *Du principe fédératif* (1863), *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865).

publicó un libro que provocó una tormenta ya sólo con su título: *Qu'est-ce que la propriété?* Y el escándalo creció cuando, al abrirlo por la primera página, los burgueses, asustados, leyeron la frase ya citada y que resume todo el libro: «La propiedad es el robo» [34]. Socialistas, comunistas y anarquistas la han enarbolado después para combatir la propiedad privada. Pero el significado con que Proudhon utilizaba esta frase es muy distinto del que entendieron entonces los burgueses y del que le han dado después los marxistas. A sus ojos, la verdadera propiedad privada es «la esencia de la libertad» y la «autocracia del hombre sobre sí mismo». Como buen campesino, amaba y quería la propiedad privada. Veía en ella muchos bienes [35]. Lo que anatematizaba era el derecho injusto que cree tener el que detenta la propiedad a percibir una renta sin trabajo, ese derecho de ganancia que, según las circunstancias y el objeto, toma, indiferentemente, los nombres de renta, arrendamiento, alquiler, interés del dinero, beneficio, agio, descuento, comisión, privilegio, monopolio, prima, acumulación, sinecura, alboroque, etc. Esa propiedad privada que almacena lo que no es suyo. Estas afirmaciones están suponiendo el principio aceptado por todos los socialistas de que sólo el trabajo es productivo y de que nada produce sin el trabajo. Por consiguiente, cualquier ganancia que sobrevenga al capital o propiedad, sólo por el hecho de

[34] Se ha discutido mucho sobre si la frase es original de Proudhon o si la ha tomado de autores anteriores. Marx la remite a BRISSOT DE WARVILLE, *Recherches sur le droit de propriété et sur le vol* (Berlín 1872); cf. KARL MARX, *Carta a J. B. Schweizer* (Londres, 24 de enero de 1865), apéndice en *Miseria de la Filosofía* (Madrid 1969) p.245ss. Proudhon escribe sobre la fórmula «la propiedad es el robo»: «En mil años no se dicen dos palabras como éstas. No hay definición sobre la tierra como esta definición de la propiedad; la estimo como más preciosa que los millones de M. Rothschild y me atrevo a decir que será el acontecimiento más considerable del gobierno de Luis Felipe» *(Contradictions économiques* c.11). Sea suya la fórmula o no, lo cierto es que no pocos autores anteriores han juntado en una frase las palabras propiedad y robo. Así, por ejemplo, Rousseau: «El que come en la ociosidad lo que no ha ganado él mismo, roba» *(Émile* l.3 [edit. 1826] t.3 p.389); o Babeuf: «Todo lo que poseen aquellos que tienen más de lo que les corresponde en su parte alícuota individual en los bienes de la sociedad, es robo y usurpación; es, pues, justo quitárselo» *(Tribun du peuple* n.33); o los saint-simonianos: «¿Por qué este objeto es mío? Es porque mi trabajo lo ha producido, o porque mi padre lo ha hecho, o lo ha robado» *(Doctrine de Saint-Simon* [1829], edit. Bouglé et Halévy, p.315, etc.).

[35] Todo el capítulo segundo de *Qu'est-ce que la propriété* está dedicado a la discusión y justificación del derecho de propiedad como un derecho natural. Marx se irrita contra Proudhon porque, «aparentando tratar de la propiedad en general, no se ocupa más que de la propiedad territorial, de la renta territorial» (KARL MARX, *Miseria de la Filosofía* [Madrid 1969] p.213).

serlo, es injusta, es un robo al trabajo[36]. En este sentido puede definir la propiedad como «el derecho de ganancia que el propietario se atribuye sobre una cosa marcada por él con su firma»[37].

Esta propiedad, apoyada únicamente en un título, sea el que fuere, le parece no sólo injusta e infundada, sino además imposible. Imposible, porque de la nada exige algo, porque en ella la producción cuesta más de lo que vale, porque es homicida, porque la sociedad se devora a sí misma, porque es madre de la tiranía, etc.[38] Y, desde luego, es incompatible con la sociedad: «propiedad y sociedad son cosas que repugnan indudablemente la una a la otra»[39].

¿Cómo justifica el capitalista este expolio del obrero que indebidamente se llama propiedad? De la siguiente manera engañosa: El patrono paga al obrero el valor de su trabajo individual, pero se queda con el producto de la fuerza colectiva. De otra manera, no es lo mismo el trabajo de un obrero y otro y otro, hasta 100, tomado individualmente, que el trabajo conjunto de los 100. No es lo mismo el trabajo de 100 obreros en un día que el trabajo de un obrero en cien días. El patrono paga el trabajo de cada uno, pero lo producido por *el conjunto* es muy superior. El obrero queda convencido de que recibe lo que rinde, pero la realidad es muy distinta[40]. La explicación es tan sutil como errónea.

Marx se burlará de la crítica proudhoniana a la propiedad[41], pero Proudhon quedó tan satisfecho de su obra, que al final escribía: «He terminado la obra que me había propuesto; la propiedad queda derrotada, no resucitará jamás. Dondequiera que este libro sea leído o conocido, allí quedará un germen de muerte para la propiedad; allí, pronto o tarde, desaparecerán el privilegio y la servidumbre; al despotismo de la voluntad seguirá el reino de la razón»[42]. Y cierra su

[36] No hay que confundir esta tesis con la de Marx, para quien todo el *valor* procede del trabajo. Proudhon admite que son *los productos*, no el valor de los productos, los que provienen del trabajo. Véase la amplia discusión que sobre este punto entabla Marx en *Miseria de la Filosofía* (c.1 párr. 2, y c.2 párr. 4). Sobre *el trabajo como causa eficiente del dominio de propiedad,* escribe Proudhon el c.3 de *Qu'est-ce que la propriété?*

[37] *Qu'est-ce que la propriété? Première mémoire* (París 1926) p.244.

[38] *Qu'est-ce que la propriété? Première mémoire* c.4.

[39] Ibid., p.164.

[40] *Qu'est-ce que la propriété? Première mémoire* c.3 párr. 5, ed. cit., p.215.

[41] Cf. *Carta a J. B. Schweizer* (Londres, 24 de enero de 1865), apéndice en *Miseria de la Filosofía* (Madrid 1969) p.245ss.

[42] *Qu'est-ce que la propriété?*, ed. cit., p.345.

libro con una altisonante invocación al Dios de la libertad y de la igualdad.

Es, pues, socialista Proudhon, porque lucha por la igualdad, por la abolición del beneficio injusto, por los trabajadores y el trabajo, etc. Pero, por otra parte, es antisocialista en cuanto que se opone a todos los otros socialistas: a los saint-simonianos, ¡esa mascarada!; a los fourieristas, «genios incomparables que han adivinado que cinco y cuatro hacen nueve» [43]; al socialismo en general, que «ni ha sido, ni es, ni será nunca jamás nada». ¿Qué tiene contra los socialistas? Que intentan resolver los problemas sociales «superando» las fuerzas económicas que son la división del trabajo, la fuerza colectiva, la competencia, el crédito, la propiedad misma y la libertad. Intentan sustituirlas por la asociación, por la organización del trabajo, por la comunidad de bienes, por la distribución de bienes «a cada uno según su capital, su trabajo y su talento» (fourieristas); o «a cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras» (saint-simonianos). Pero tiene que ser—cree Proudhon—exactamente lo contrario, no se deben destruir las fuerzas antinómicas. Nunca pudo entender Proudhon qué era la *Aufhebung* hegeliana, o movimiento que sintetizaba los contrarios [44]. Difería de Hegel y de Marx—y en su tanto de los otros socialistas—en que, mientras que para ellos todas las contradicciones se han de resolver en una síntesis social y económica, llámese como se llame, Proudhon no quería que se resolviesen; debían permanecer como fuerzas que constituyen la estructura social. Las soluciones a los conflictos sociales habían de buscarse no armonizando los contrarios en una síntesis superior, sino im-

[43] Ibid., p.276.

[44] Marx cuenta con sarcasmo: «Durante mi estancia en París, en 1844, entablé relaciones personales con Proudhon; [...] en el transcurso de largas discusiones, a menudo prolongadas durante toda la noche, le infecté, con gran perjuicio suyo, de hegelianismo, el cual por no saber alemán no podía estudiar a fondo. El señor Karl Grün, después de mi expulsión de Francia, continuó lo que yo había comenzado. Y este profesor de Filosofía alemana tenía sobre mí la ventaja de que no entendía nada de lo que enseñaba» *(Carta a J. B. Schweizer,* l.c., p.248-49). Proudhon conocía probablemente el hegelianismo desde años antes de conocer a Marx. En una carta a Tissot, escrita el 13 de diciembre de 1839, decía: «La *Lógica* de Hegel, tal como yo la comprendo, satisface infinitamente más mi razón que todos los viejos apotegmas de los que se nos ha atiborrado desde la infancia, para darnos cuenta de ciertos accidentes de la razón y de la sociedad». Pero su conocimiento debía de ser muy elemental, ya que no sabía alemán ni se había hecho hasta entonces ninguna traducción de obras de Hegel al francés, excepto la *Estética.* Sobre las relaciones de Proudhon con Hegel escribe H. de Lubac, *Proudhon et le Christianisme* (París 1945) p.139-50.

poniendo la justicia en la libertad. Proudhon era un pluralista. Los socialistas tendían al uniformismo, y Marx era un monista. Acaso en este distinto planteamiento de base es donde reside la última razón de la ruptura que Marx provocó, y de su ira y de su sarcasmo contra él. Proudhon admite una variedad de soluciones posibles con tal que estén reguladas por las normas de justicia. Hay que mantener un *Sistema de las contradicciones económicas* y no pretender suprimirlas o unificarlas.

Queda implícitamente dicho que lo que combatía de los socialistas era el principio de asociación. La asociación y la organización uniforme del trabajo las rechaza Proudhon por ser contrarias a la libertad del trabajador. La asociación es, por su propia naturaleza, estéril, perjudicial inclusive, porque es una ligadura, una traba a la libertad del trabajador. Y, en realidad, la libertad para él es el absoluto: «He ahí todo mi sistema: libertad de conciencia, libertad de prensa, libertad de trabajo, libertad de comercio, libertad de enseñanza, libre concurrencia, libre disposición de los frutos del trabajo y de la industria, libertad hasta el infinito, libertad absoluta, la libertad dondequiera y siempre» [45]. La libertad es la fuerza económica por excelencia, y «la perfección económica reside en la absoluta independencia de los trabajadores, del mismo modo que la perfección política está en la absoluta independencia de los ciudadanos» [46].

Si el comunismo es rechazable, y para Proudhon lo es, es porque sería la propiedad al revés: «la comunidad es desigualdad, pero en sentido inverso de la propiedad, porque la propiedad es la explotación del débil por el fuerte y la comunidad es la explotación del fuerte por el débil [...], la comunidad es opresión y servidumbre [...], la comunidad viola la autonomía de la conciencia y la igualdad» [47].

No, pues, al asociacionismo y sí a la justicia, que es «el reconocimiento en otro individuo de una personalidad igual a la nuestra» [48], y que es la virtud que equilibra todas las fuerzas económicas y sociales; sí, pues, a la equidad, a la igualdad y a sus consecuencias, la urbanidad y la elegancia mutuas—que significan la reciprocidad en los servicios—o mu-

45 *Programme révolutionnaire aux électeurs de la Seine* (París 1938) p.304.
46 *La Révolution Sociale démontrée par le coup d'État du Deux Décembre* (París 1936) p.147.
47 *Qu'est-ce que la propriété?*, ed. cit., p.326.
48 Ibid., p.303.

tualismo. Mutualismo, ésa es la fórmula. El cambio en equidad y en especie, ésa es la síntesis de las ideas de propiedad y de comunidad, ésa es la ecuación general de todas nuestras contradicciones [49]. Si algo entendía por mutualismo era servicio por servicio, crédito por crédito, retribución por retribución, seguridad por seguridad, valor por valor, información por información, buena fe por buena fe, etc. Y, en cualquier caso, significaba que los individuos debían entenderse unos con otros mediante contratos libres y justos, y ninguna forma de gobierno es necesaria, porque todas son injustas, ya que se basan en la negación de la igualdad humana y establecen una relación injusta entre los hombres. No se olvide que en la primera mitad del siglo XIX el Estado era concebido, por la mayoría de los partidarios de un cambio social radical, como un poder exterior *impuesto* a los súbditos y no como un organismo que representaba al pueblo. La concepción de un Estado elegido por el pueblo, compuesto por comisarios del pueblo, etc., eran sueños de antes de Napoleón. Además de que Proudhon ha sido enemigo de las democracias al estilo liberal, y consiguientemente del sufragio universal, porque «religión por religión, la urna popular está aún más abajo que la *sainte ampoule* merovingia. Todo lo que ha producido ha sido el cambiar la ciencia en tedio y el escepticismo en odio» [50].

Ningún Estado, pues, que venga ni de arriba ni de abajo, ninguna organización asociativa. Libertad, respeto e inteligencia mutua. Y como célula de la sociedad, la familia. La sociedad debía ser una asociación familiar. Como buen campesino, amaba y defendía la familia por encima de toda otra unión humana [51]. Y la familia con todas sus condiciones de posibilidad: la posesión territorial, la herencia, el patriarcado, el deseo de mejora. ¡Cómo podían esos socialistas y comunistas saint-simonianos, owenistas, Cabet, etc., atacar lo más sagrado que produce la naturaleza! Sólo si se mantiene la familia, se mantiene la sociedad, y sólo una federación de familias podría dar origen y vida a un cierto tipo de Estado no autoritario, sino coordinador [52].

49 Sobre mutualismo escribe en *Contradictions économiques.*

50 Cit. en JEAN TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas* (Madrid 1969) p.436.

51 El 16 de noviembre de 1853 escribe en su diario íntimo: «La incontinencia pierde a Francia. El libertinaje llega al colmo. Para mí no hay republicano, si no es casto» *(Extraits des «carnets»,* en *Écrits sur la religión* [París 1959] p.283).

52 Véase *De la justice,* cuarto estudio. En sus últimas obras se reconcilia

El año 1848 fue el año de la primera revolución de matiz socialista en Francia. El proletariado o cuarto estado ha alcanzado mayoría de edad y sale ahora a la escena social y política. De febrero a junio, en una situación de confusión y violencia constantes, se hicieron los primeros ensayos de realizaciones socialistas. Todos fracasaron, con el consiguiente desprestigio del socialismo. Ya en 1849, cuando la República salida de la revolución comenzaba a asegurarse, Proudhon, que no había aprobado la revolución, quiso realizar también un ensayo de socialismo que sintetizaba bien sus ideales y en el que se aproximaba, como se verá, a los otros socialistas. Fue el llamado *Banco de cambio.* Ha dado diversas exposiciones de lo que debe ser el Banco de cambio que no siempre concuerdan [53], pero su teoría en conjunto podría resumirse así: Entre todos los capitales que permiten a sus propietarios ganar una plusvalía sobre el producto del trabajador, el más importante es la moneda, que es la forma que les representa a todos. Luego si se lograse suprimir el derecho de plusvalía para la moneda, desaparecería la ganancia injusta. Supongamos que hubiese una organización en la que el trabajador o el productor pudieran adquirir *sin interés* la moneda necesaria para sus gastos de mejora, o para sus necesidades, o para sus negocios. Por de pronto, todos los capitalistas que reciben una renta por sus capitales puestos a interés y sin trabajo personal, quedarían sin dicho interés. La propiedad iría quedando reducida a la posesión y necesariamente se instauraría el mutualismo o reciprocidad en el cambio. Sí —se dirá—, todo ello es muy bonito, pero ¿qué organización maravillosa será esa que preste sin interés? El Banco de cambio, y ella, cree, no tiene nada de utópica. Ahora cambia la perspectiva con la que veía al dinero y dice: ¿Qué es el dinero?; no más que un bono de cambio destinado a facilitar la circulación de las mercancías, «el dinero en sí mismo es inútil; yo no lo tomo más que para gastarlo, ni lo consumo ni lo cultivo». Suprimamos, pues, el dinero, o mejor, sustituyámoslo por bonos de cambio o de circulación.

un tanto con la idea del Estado, al tener que reconocer su necesidad para garantizar la aplicación del derecho económico.

[53] Ya en marzo de 1848 publicó un folleto titulado *Organisation du crédit et de la circulation,* en el que expone los principios y los caracteres generales. Poco después repetía sus ideas en un folleto titulado *Résume de la question sociale. Banque d'échange.* Lo mismo ha repetido en una serie de artículos publicados en *Le Peuple* (1849).

El Banco, en vez de con dinero contante y sonante, actuará con esos bonos no convertibles en dinero, y lo podrá hacer sin interés, porque no tiene capital al que remunerar. Así podrá prestar los mismos servicios que el Banco de Francia, pero mucho más económicos y al alcance de todos. Que todos los socios de dicho Banco se comprometan a aceptarlos en pago de sus mercancías, y el portador los podrá utilizar como si fueran billetes del Banco de Francia convertibles en dinero. Los «bonos de circulación» no excederán, pues, jamás, de las necesidades del comercio, y representarán siempre una mercancía no solamente producida, sino además vendida, aunque todavía no pagada. Los socios podrán obtener así los medios necesarios para la fundación de nuevas empresas en forma de anticipos y sin interés. Muchas serán las consecuencias de esta reforma económica, pero la más importante, para Proudhon, será la fusión de las clases, ya que en adelante no habrá más que trabajadores que cambien sus productos al mismo precio de coste, y en consecuencia desaparecerá el Estado por inútil. El Estado, en el pensamiento de Proudhon, no es otra cosa que un instrumento de vigilancia y fuerza para poner fin a los antagonismos de clase por medio de una opresión más general. Eso significa su grito «yo soy anarquista». No que desee el caos, sino la carencia de autoridad por innecesaria y perjudicial.

Que el proyecto del Banco de cambio es una utopía más de las muchas que se alzaron en la época romántica, no hace falta demostrarlo. En 1849, como ya indicábamos, intentó instaurarlo en París. El Banco hizo «crack» antes de ponerse en marcha, y Proudhon tuvo que vérselas con la justicia [54].

Ninguna exposición de las doctrinas de Proudhon, por somera que sea, como ésta, puede dejar de referirse a su actitud con respecto a lo religioso. Actitud que, por lo demás, no es nada fácil sintetizar ni aun entender, porque aquí, más que en ningún sitio, es contradictorio. Ya en su tiempo se le tuvo por ateo y blasfemo como pocos: «jamás hombre alguno pecó tan gravemente contra la humanidad y el Espíritu Santo», decía de él nuestro Donoso Cortés [55]. El mote se lo había

[54] Un amplio y profundo juicio sobre el Banco de cambio proudhoniano puede verse en C. Gide-C. Rist, *Historia de las doctrinas económicas*, 2.ª ed. (Madrid, s.a.), p.499-514.

[55] Véase Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo* l.3 c.4, en *Obras completas* (Madrid 1970) t.2 p.660, y véase también l.1 c.9, etc. Pocas líneas más abajo escribe el mismo Donoso: «Lo que

merecido porque son infinitas las proposiciones que rotunda y absolutamente escribe contra lo religioso y sobre todo contra lo cristiano, por lo que estuvo siempre, por otra parte, muy preocupado[56]. A veces da la impresión de que tiene una verdadera conciencia del deber de luchar contra todo lo religioso, conciencia que en general era la de todos los deístas y masones del siglo XIX, aunque no fueran tan apasionados como Proudhon. En él las interpretaciones históricas de lo cristiano, su deformación, sus generalizaciones, se hacen más hirientes por la vehemencia y el dogmatismo con que escribe siempre. Frases como «la era teológica es la era del odio y de la guerra»[57], «rechazo la palabra ateísmo, la sustituyo por la de antiteísmo»[58], son frecuentísimas en sus obras. El 8 de enero de 1847, encontrándose de paso en Besançon, se afilió a la logia masónica. Le fueron presentadas tres preguntas: «¿Qué debe el hombre a sus semejantes, qué debe a su país, qué debe a Dios?» Respondió: «Debe justicia a todos los hombres, entrega a su país, guerra a Dios, es decir, al Absoluto. Esta es mi profesión de fe»[59]. En junio de 1846 termina una página de su diario así: «¡Viva el infierno, abajo Dios!» Por otra parte, como decíamos, lo religioso y lo cristiano le afectaron muy profundamente, y en la religión y en la moral católica reconoció grandes valores, y admiró la persona de Jesús: «Jesucristo es la humanidad que sufre aspirando con esfuerzo, en una larga y dolorosa agonía, a la libertad, a la justicia, a la virtud»[60].

Lo que parece que en conjunto hay que decir es que,

dice algunas veces es tan extraño, y eso que dice lo dice de tan extraña manera, que el ánimo queda suspenso, hasta el punto de no saber si el que habla es hombre o es demonio, y si habla de veras o se burla. Por lo que hace a él, si con su voluntad pudiera ordenar las cosas a su antojo, preferiría ser tenido por demonio a ser tenido por hombre. Hombre o demonio, lo que aquí hay de cierto es que sobre sus hombros pesan con abrumadora pesadumbre tres siglos reprobados».

56 Leyó muy despacio la Biblia cristiana y la dejó cargada de anotaciones de estupenda ligereza, según se le ocurrían al leer. Todo lo que escribió referente a lo religioso ha sido coleccionado en un tomo de sus obras titulado *Écrits sur la Religion* (París 1959). Entre estos escritos figuran muchos extractos de sus diarios, el estudio (?) *Jésus et les origines du Christianisme, La Bible annotée,* etc. El mejor estudio que se ha hecho sobre el problema religioso de Proudhon es el del P. HENRI DE LUBAC, *Proudhon et le Christianisme* (París 1945).

57 *Extraits des «carnets»*, en *Écrits sur la Religion* (París 1959) p.266.

58 Ibid., p.271.

59 Cit. en THÉODORE RUYSSEN, *La religion en la vie de Proudhon.* Introducción al tomo de *Écrits sur la Religion,* citado en la nota anterior, p.45.

60 Cit. ibid., p.45.

perdida su fe de infancia, fue un deísta como tantos de sus coetáneos, que siguió más tarde la crítica religiosa de los alemanes, y particularmente de Feuerbach; que se acercó al ateísmo, aunque acaso nunca cayó en él, y que sentía una necesidad psicológica de ser atendido, y para eso pronunciaba frases blasfemas. Después de haber concedido a todos los discípulos o los émulos de Feuerbach que toda afirmación o hipótesis de la divinidad procede de un antropomorfismo, y que Dios no es más que el ideal o, por mejor decir, el espectro del hombre, todavía sigue creyendo que Dios no se explica con términos de humanismo y que reclama una interpretación ulterior. Incluso llega a preguntarse si, en lugar de una eliminación de Dios que permita a la humanidad ocupar su sitio, el fin de la humanidad no será, por el contrario, su reconciliación definitiva con Dios y su paso del tiempo a la eternidad. Una inevitable pendiente hacia lo metafísico, que existía en lo más profundo de su ser como consecuencia de su gran talento, le obligaba a plantearse el problema de Dios, y con él se encontraba en todos los rincones de su pensamiento: «Me dicen que no me inquiete por la profundidad del cielo. Pero este problema me inquieta, y mucho más cuando descubro que en esta cuestión está implicada la de saber si hay o no hay Dios». «Cuando me desentiendo de todos los misticismos, todavía me encuentro enredado en un misticismo más grande, la justicia, el misterio de los misterios» [61]. Hacia el final de su vida se acercó a posiciones más conservadoras e incluso declaraba que quería ser «católico por postura» y que «no temería incluso pasar por clerical» [62].

La influencia de las ideas proudhonianas ha sido grande en su época, sobre todo entre los obreros. Así, por ejemplo, los obreros parisienses que en 1864 se adhirieron a la célebre Asociación Internacional de Trabajadores estaban tan dominados por los pensamientos de Proudhon, que la Memoria que presentaron en el I Congreso Internacional de dicha Asociación (1886) está enteramente inspirada por él. Las conclusiones de dicha Memoria fueron adoptadas por todo el Congreso. Pero es imposible historiar aquí la marcha, la evolución y las luchas del proudhonismo. Sólo interesa decir unas palabras sobre las relaciones Marx-Proudhon.

61 Cf. HENRI DE LUBAC, *Proudhon et le Christianisme* (París 1945) p.313.
62 HENRI DE LUBAC, o.c., p.306.

En el año 1844, el mismo en que Marx explicaba a Proudhon el hegelianismo en París, escribía aquél, a una con Engels, su obra contra Bruno Bauer y consortes, titulada *La Sagrada Familia*. En ella dedicaba un capítulo a comentar el artículo de Edgar Bauer sobre Proudhon, aparecido en abril de aquel mismo año en el periódico *Allgemeine Literatur-Zeitung*. El tono de Marx con respecto a Proudhon es muy elogioso, aunque hace algunas reservas. Contrapone continua y mordazmente el Proudhon «crítico»—es decir, tal como le interpretan los hegelianos—al Proudhon real. A éste le alaba porque es el defensor de la masa, porque pide el fin de los privilegios y la igualdad de todos, porque desvela los errores de los políticos, porque exige la justicia y condena la miseria, y así prepara el camino de la revolución social, y hasta porque ha descubierto a los franceses el valor dialéctico de la negación. Llega a considerar la obra *Qu'est-ce que la propriété* como una superación de toda la crítica económica anterior, aunque ella a su vez tiene que ser superada por la crítica económica posterior; nadie como Proudhon ha caído en la cuenta de que, al revés de lo que creían los economistas, la propiedad privada engendra la pobreza, y no la riqueza; de que es una insoportable injusticia. Además ha sabido reducir el problema de la propiedad y la miseria a lo concreto de la vida y no a categorías abstractas, como hacen los hegelianos. Sin embargo —sigue pensando Marx—, aunque Proudhon ha hecho todo lo que ha podido, no ha sabido llevar hasta el fin su crítica a la propiedad privada, exigiendo su abolición total. Todavía acepta un derecho limitado de propiedad, el derecho de posesión, y así no puede llegar a una concepción verdaderamente humana de las relaciones sociales en las que, por la supresión radical de la propiedad privada, sea suprimida toda forma de alienación. En suma, que mantiene la antinomia proletariado-propiedad privada y no se atreve a realizar la síntesis. Marx aprovecha así el comentario al artículo de Edgar Bauer sobre Proudhon para exponer sus propias ideas, que están cristalizando definitivamente.

Esto sucedía en 1844. Tres años después, las relaciones Marx-Proudhon cambiaron violentamente. Proudhon era muy sincero y de gran personalidad, y Marx tenía necesidad de reinar solo y de que los demás se le sometieran. En mayo de 1846, Marx había escrito desde Bruselas a Proudhon para interesarle en un proyecto de relaciones regulares escritas que

quería crear entre socialistas de diversos países; un primer esbozo de «Internacional». Proudhon había aceptado en principio el colaborar, pero había rehusado comprometerse sin condiciones. Desconfiaba del dogmatismo y del instinto tiránico de Marx y aprovechaba la ocasión para ponerle en guardia contra la tentación a la que había sucumbido su compatriota Martín Lutero, autor de una nueva intolerancia. Además —y esto era más desagradable para Marx—, Proudhon había sabido no dejarse enredar en una querella contra Karl Grün, urdida por Marx, celoso de que Grün propagaba en Francia más las ideas de Proudhon que las suyas propias. En fin, Proudhon había publicado su libro *Filosofía de la miseria* (1846). Fuese porque allí encontró Marx ideas hegelianas que él le había enseñado y que Proudhon había asimilado de otra manera, fuese porque era el primer socialista que intentaba dar una forma científica a lo que hasta entonces no había sido más que sueño y utopía, y que era lo que se proponía el mismo Marx; fuese por celos ante la influencia que estaba teniendo, lo cierto es que Marx se indignó contra Proudhon, rompió con él y le tomó por objeto de sus ataques y sus sarcasmos. Marx tenía «el don fatal de no poder terminar una querella sin dejar en la sangre de su adversario el veneno de una burla sobre su persona» [63]. Escribió su *Miseria de la Filosofía* para responder y refutar a Proudhon. El calificativo que resume toda la idea de Marx contra Proudhon es el de «petit bourgeois». Su pensamiento no es otra cosa que el de un pequeño burgués que defiende con ardor las clases medias y su propiedad; con frecuentes epítetos despectivos ridiculiza las teorías económicas de Proudhon, insistiendo en mostrar su desconocimiento de la literatura y su incomprensión del significado de la Economía clásica como ideología de la burguesía. Discute y rebate todas sus teorías económicas sobre el valor, sobre el trabajo, sobre la competencia y el monopolio, sobre la propiedad y la renta, sin ceder un palmo de terreno. Proudhon no es más que un conservador que se ha apropiado ciertas leyes de la Economía clásica sin comprender que son momentos históricos necesarios y superiores hacia una economía comunista. En la segunda parte, tomando como pretexto la tergiversación de la filosofía hegeliana que cree encontrar en Proudhon, expone sus propias

[63] OTTO RUHLE, *Karl Marx*, trad. franc., p.129.

ideas acerca del desarrollo histórico y, en función de éstas, la relativa validez de la Economía política[64].

Marx tenía interés en desprestigiar a Proudhon para ganar prestigio él y para contrarrestar la gran influencia que el socialismo francés tenía en los círculos y en las organizaciones obreras, y concretamente entre los desterrados y conspiradores alemanes. Y esta actitud de aversión y desprecio le duró ya siempre[65].

Después de que el socialismo de Marx desplazó la influencia de Proudhon sobre los comunistas, ésta siguió ejerciéndose sobre los anarquistas y semianarquistas[66].

[64] Todavía en 1866 escribía Marx a Kugelmann: «Los señores parisienses predican de hecho una vulgar economía burguesa, contentándose con un idealismo a lo Proudhon. Proudhon ha hecho un mal enorme. Su semblante de crítico y su semblante de oposición a los utópicos (él mismo no es más que un utópico pequeño burgués, mientras que en las utopías de Fourier, de Owen, etc., se encuentra el presentimiento y la expresión fantástica de un mundo nuevo) han reducido, primero, y corrompido a la «juventud brillante», a los estudiantes, y después a los obreros, sobre todo a los de París, que, en cualidad de obreros de lujo, están, sin saberlo, muy vinculados a todo lo viejo» (carta del 9 de noviembre de 1866).

[65] En 1865, año en que murió Proudhon, escribía Marx la carta a J. B. Schweitzer a la que ya nos hemos referido. En ella reproduce algunos juicios sobre Proudhon que dio en su libro, por ejemplo éste: «Por eso el señor Proudhon se envanece de haber hecho la crítica de la Economía política y del comunismo: está por debajo de ambos. Por debajo de los economistas, en cuanto que como filósofo, que tiene a mano una fórmula mágica, ha creído poder dispensarse de entrar en los detalles puramente económicos; por debajo de los socialistas, en tanto que no tiene suficiente valor ni bastantes luces para elevarse, aunque sólo fuese especulativamente, por encima del horizonte burgués; [...] como hombre de ciencia quiere moverse por encima de los burgueses, de los proletarios; no es más que el *pequeño burgués*, constantemente zarandeado entre el capital y el trabajo, entre la economía política y el comunismo». Véase como apéndice a *Miseria de la Filosofía* (Madrid 1969) p.251. A continuación comenta Marx: «Por muy duro que parezca este juicio, me siento obligado a sostenerlo todavía palabra por palabra». He aquí otros juicios: «El estilo es, a menudo, lo que los franceses llaman ampuloso. Un galimatías presuntuoso y especulativo, que se hace pasar por filosofía alemana, se presenta donde falta la perspicacia francesa. Lo que os grita en los oídos con tono de saltimbanqui y de fanfarrón suficiente es un fastidioso desatino sobre la 'ciencia', de la cual, por otra parte, hace ilegítima ostentación» (ibid., p.252). De la teoría proudhoniana sobre el Banco de cambio dice Marx en otro sitio: «Pero quedaba reservado al señor Proudhon y a sus discípulos sermonear en serio acerca de la degradación del dinero y la exaltación de la mercancía como eje del socialismo, reduciendo éste a un desconocimiento elemental de la conexión necesaria entre la mercancía y el dinero» (*Contribución a la crítica de la Economía política* [Madrid 1970] p.120).

[66] La bibliografía sobre Proudhon es más copiosa que la que existe sobre los otros socialistas. Como obras fundamentales pueden recomendarse, la *Vie de Proudhon, de* SAINTE-BEUVE, que continúa siendo un libro clásico, y que se ha reeditado varias veces. DANIEL HALEVY ha hecho una edición (París 1948), 449 págs., con tres partes: 1.ª *Juventud de Proudhon,* por DANIEL HALEVY; 2.ª *Proudhon,* por SAINTE-BEUVE; 3.ª *Apéndice y comentarios,* por DANIEL HA-

4.6. Otros socialistas

Hasta aquí hemos presentado a los ideólogos más relevantes del socialismo anterior a Marx y que en muchos aspectos son antecedentes de él y de su ideología. Junto a ellos, y como pasa siempre, existieron y actuaron otros múltiples pensadores y agitadores que también contribuyeron a crear el clima en el que fue posible el éxito posterior de Marx. Nos hemos de referir brevemente a ellos para que quede completo el escenario en el que van a aparecer como primeros protagonistas Marx y Engels.

De 1830 en adelante, las doctrinas socialistas y comunistas se multiplicaron tan rápidamente, que L. Reybaud pudo escribir en 1843, en sus *Études sur les réformateurs,* que no pasaba un día sin que se proclamase una nueva condenación de la sociedad capitalista. Por otra parte, se empezaba ya a establecer una distinción más clara entre socialistas y comunistas. Las doctrinas socialistas de los pensadores más representativos y las de otros doctrinarios seguidores suyos pretendían una transformación progresiva de la sociedad burguesa mediante reformas, pero conservando la propiedad privada, creando asociaciones, evitando la revolución violenta, etc. A su lado se comenzaban a levantar con vigor las doctrinas comunistas que expresaban con más vehemencia los intereses de las clases proletarias y que no querían reformar la sociedad burguesa, sino abolirla por la supresión de la propiedad privada. «Así—dice Engels—, en 1847, el socialismo era un movimiento de las clases medias; el comunismo, un movimiento de la clase obrera»[67].

Si en el París de 1840 se hubiese preguntado quiénes eran los comunistas, se nos hubiese remitido en seguida a los partidarios de Étienne Cabet (1788-1856). Este abogado, a quien

LEVY. Pueden verse también como obras más importantes, además de las citadas, GEORGES GUY-GRAND, *Pour connaître la pensée de Proudhon* (París 1947); EDOUARD DOLLEANS, *Proudhon* (París 1948); GEORGES WOODCOCK, *Pierre Joseph Proudhon* (London 1956); DANIEL HALEVY, *Proudhon d'après ses carnets inédits (1843-1847)* (París 1944); PIERRE HAUBTMANN, *Marx et Proudhon, leurs rapports personnels (1844-1847)* (París 1947); *P. J. Proudhon, génèse d'un antithéiste;* CÉLESTIN BOUGLE, *La sociologie de Proudhon* (París 1911); GEORGES CURVITCH, *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon et Proudhon* (París 1955); EDOUARD DOLLEANS-J. L. PUECH, *Proudhon et la Révolution de 1848* (París 1948).

[67] F. ENGELS, *Prefacio,* de 1.° de mayo de 1890, al *Manifiesto Comunista.*

Engels (1.c.) hace cabeza del comunismo utópico de Francia, se había hecho revolucionario con los «carbonarios», aquellos predecesores de los revolucionarios modernos que conspiraban, siempre «en secreto», contra Napoleón, contra la Santa Alianza o contra el Papa. Cuando en Francia se instauró la monarquía burguesa de Luis Felipe (1830), Cabet ocupó el cargo de procurador general de Córcega, y luego fue diputado. Por los ataques de su periódico *Le Populaire* al Gobierno, fue desterrado a Inglaterra y allí se convirtió a las ideas de Owen, de forma que cuando volvió a París era un socialista muy de la izquierda. Con el inglés que aprendió, leyó la *Utopía* de Tomás Moro y se creyó en el deber de proyectar él también su utopía comunista. Llamó a la novela *Voyage en Icarie.* Pero quiso que el nombre legendario y astral de Icaria se realizase en la tierra, y marchó al país de los ensueños, América. Allí, en Texas primero, y en Illinois después, fundó una pobre Icaria que murió de utopía.

Icaria debería ser una sociedad comunista, pero de verdad, y por ello sin ninguna propiedad privada. Así, efectivamente, todos los ciudadanos serían absolutamente iguales. Hasta en el traje los quería a todos uniformados, para que a nadie le surgiese la tentación de presumir sobre los demás. Sólo una institución permanecería intacta como la quería la naturaleza: la familia con el padre como jefe. A la hora del trabajo, todos aportarían su colaboración espontánea. Se trazaría para cada año un plan de producción agrícola e industrial basado en las necesidades de la comunidad. La ejecución se delegaría a diversas secciones de ciudadanos, poniendo a su disposición todos los medios e instrumentos necesarios. Cuando se recogiesen los productos, éstos irían a almacenes comunales, a los que acudirían luego los ciudadanos para proveerse. A cada uno se le entregarían según sus necesidades. Al revés que los socialistas, Cabet propugnaba la existencia y la intervención del Estado. ¿Quién iba a planificar y dirigir la producción sino él? Un Estado apolítico, pero enérgico, que no permitiese partidos políticos, que no hacen más que crear disensiones; que impusiera una severa censura a los periódicos en orden a que éstos fuesen informativos y no órganos de opinión. Creía firmemente que no había más que una manera de hacer bien las cosas, y, una vez que ésta se encontraba, ya no había nada que discutir. En los países en los que existía ya una estructura capitalista de la socie-

dad, había que realizar el paso al comunismo mediante fuertes impuestos progresivos sobre el capital y la herencia, abolir el ejército, elevar los salarios y, con ello, suprimir las ganancias injustas, levantar casas para los proletarios, procurar educación para todos y trabajo a los que no lo tienen. Y todo esto realizado con energía, pero con paz y sin violencias.

Esto es *Le Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ*. Así tituló el libro que publicó en 1846. Jesucristo fue el primero y el más verdadero comunista, y las primeras iglesias eran comunidades sin propiedad privada. El influjo de *Paroles d'un croyant*, de Lamennais (1834), es patente en esta obra [68].

La semejanza de algunas de las ideas de Cabet con las de Marx es tan evidente, que se hace inevitable verle como uno de los predecesores próximos del marxismo.

Cabet quería realizar el comunismo de manera pacífica, por la propaganda y por la educación. Otro comunista hubo, coetáneo de Cabet, que, influenciado por el babouvismo, quiso realizarlo por la revolución y la dictadura del proletariado. Fue Louis Auguste Blanqui (1805-1881). No estamos ahora ante un escritor, sino ante un caudillo revolucionario, con pocas ideas en el cerebro, pero éstas muy claras y ardientes como la lava. De los setenta y seis años que vivió, treinta y tres estuvo preso; pero fue indomable, porque apenas salía de la cárcel volvía a entablar la lucha. Conspiró contra los Borbones, contra Luis Felipe, contra la República, a la que también acusó de aburguesada; contra Luis Napoleón, contra la Commune, y murió después de desmayarse por agotamiento en un mitin de propaganda comunista [69].

Sus ideas básicas, muy cercanas a las de Marx, son muy sencillas y muy generales. Hay que realizar una transformación total de la sociedad en lo político y en lo social. Esto sólo se hará si se instaura una república que realice la emancipación de los trabajadores, el fin del régimen de explotación, el advenimiento de un nuevo orden destinado a liberar a los trabajadores de la tiranía del capital. Y tal orden de cosas sólo puede llegar a ser por medio de una revolución, primero, y

68 Sobre Cabet pueden consultarse JULES PRUDHOMMEAUX, *Icarie et son fondateur Étienne Cabet; contribution à l'étude du socialisme expérimentel* (París 1926); PIERRE ANGRAND, *Étienne Cabet et la République de 1848* (París 1948); PAUL CARRE, *Cabet, de la démocratie au communisme* (1903).

69 Sus escritos fueron recogidos después de su muerte y publicados bajo el título *La Critique sociale*.

de una dictadura del proletariado, después. Debe haber un pequeño partido armado, muy disciplinado, que dirija la revolución y que establezca una dictadura. Una vez en el Poder, esta minoría dirigirá la educación del pueblo y la instauración del comunismo. Las asociaciones, los sindicatos, las democracias son ineficaces, si no perjudiciales. Claro que nada tan perjudicial como la religión y, dentro de ella, los jesuitas. En la Europa del XIX quedaba todo el odio feroz—y el miedo—antijesuítico de los ilustrados y liberales del XVIII.

Blanqui hizo también un pobre y breve estudio económico, que no terminó y que no tiene más importancia que el haber sido más tarde combatido por Marx. Sostenía Blanqui que la economía capitalista provocaba necesariamente una deficiencia constante del poder de compra, ya que el precio de los artículos sobrepasa a lo que los trabajadores pueden pagar por ellos, con la consecuencia de que los recursos de la producción no pueden emplearse de una manera completa, y de que a los capitalistas les beneficia la existencia de un sobrante de trabajadores que buscan colocación. Marx pretendería, por el contrario, que bajo el capitalismo se tiende, en general, a vender los artículos a un precio no mayor que su valor, y que las ganancias que obtienen los capitalistas son debidas a la explotación de los obreros en cuanto productores, y no a que se les cobre demasiado en cuanto consumidores.

Por lo que hace a su concepción histórica, hay que decir que está convencido de que el desarrollo de la Historia ha sido una marcha siempre ascendente desde el individualismo hacia el comunismo como objeto último. En esto estará Marx plenamente de acuerdo y, por su parte, desarrollará la Historia en etapas ascendentes hacia el paraíso comunista.

El «blanquismo» tuvo una notable difusión, como era de esperar en época tan dolorida y a veces tan exasperada. Hacia 1880, los blanquistas llegarían a un verdadero antagonismo con los marxistas, porque concebían la acción revolucionaria del proletariado bajo la forma de organización de conjuras y golpes de mano, no como una acción de masas, y la dictadura consiguiente habría de ser también actuación de «un puñado de caudillos» que luego arrastrasen y se impusiesen a la masa. Para los marxistas, por el contrario, la revolución había de ser obra de las masas, y la dictadura del proletariado, impuesta por ellas y dirigida por sus representantes. Por estas disensiones, los blanquistas se negaron a pertenecer a la Asociación

Internacional de Trabajadores. Engels les acusará de ser revolucionarios y proletarios por instinto más que por claridad de principios [70].

Todavía hay que dar otros nombres de socialistas y comunistas franceses de esta época, porque Marx leyó y conoció a todos, aunque fuesen menos relevantes. Louis Blanc (1811-1882), hijo de un emigrado francés y de madre española, nacido en España, abogado y periodista, alcanzó una gran popularidad entre los obreros de París, porque llegó a personificar «la organización del trabajo». Aunque mucho más moderado que los otros socialistas, atacaba al capitalismo y a la competencia y exponía los sufrimientos de los obreros bajo el sistema existente. Pero era enemigo de la lucha de clases. Quería la organización y la solidaridad en orden a llegar a una transformación social que lograse una verdadera democracia. Y la planificación y el «socialismo» debían estar llevados por el Estado, un Estado democrático logrado por sufragio universal. No era, sin embargo, un «socialista de Estado», porque quería las asociaciones y los organismos autónomos que dirigieran la industria y las relaciones laborales. El Estado, desde arriba, debe ayudar y estimular a estos organismos para que logren el trabajo, el bienestar y la justicia para todos. La institución más famosa que él ideó, inspirado por Fourier, fueron los *Ateliers Nationaux* («Talleres Nacionales»), con estatutos propios, en los que se debía llegar a una perfección suma en el trabajo organizado. En ellos, «cada uno trabajaría según su capacidad y sería retribuido según sus necesidades», y así se lograría la igualdad más completa. Cuando, en febrero de 1848, triunfó la Revolución y se formó el gobierno de la República francesa, Blanc fue nombrado ministro. El gobierno, en conjunto, era liberal y conservador, y para evitar la influencia socialista de Blanc se le nombró presidente de una Comisión dedicada a estudiar los problemas obreros,

70 KARL MARX, *La guerra civil en Francia. Introducción* de F. ENGELS (Madrid 1970), p.16. Como hemos dicho, Blanqui escribió poco y sus escritos se publicaron casi todos en revistas. Los únicos libros suyos, publicados durante los últimos años de su vida, fueron *La Patrie en danger* (1871) y *L'Armée esclave et oprimé* (1880). Acerca de su actuación y sus ideas pueden verse: ALAN B. SPITZER, *The revolutionary theories of Louis Auguste Blanqui* (New York 1957); MAURICE DOMMANGET, *Les idées politiques et sociales de Blanqui* (París 1957); GUSTAVE GEFFROY, *L'enfermé*, 1897; A. MARTY, *Quelques aspects de l'activité de Blanqui* (París 1951) (subraya la importancia de Blanqui como precursor del marxismo-leninismo); ROGER GARAUDY, *Le néo-blanquisme de contrebande et les positions antiléninistes d'André Marty:* Cahiers du Communisme, enero 1953, p.38-50.

que después se llamó, por el palacio donde se reunían, Comisión de Luxemburgo. De hecho se establecieron algunos Talleres Nacionales que fueron más instrumentos de consolación para los obreros que verdaderas soluciones al problema social [71].

No extrañará que, por todo el conjunto, Marx trate con desprecio a Blanc.

Ha existido, también en Francia, un movimiento socialista de signo cristiano, representado originariamente por Félicité de Lamennais (1782-1845) y después por Philippe-Joseph-Benjamin Buchez (1796-1865) y por Pierre Leroux (1797-1871). Es sabido que Lamennais tuvo una primera época derechista hasta el ultramontanismo. Después se pasó al cristianismo liberal, y en su libro *Paroles d'un croyant* (1834) proclamaba una especie de cristianismo socialista con una vibrante piedad hacia los sufrimientos de los pobres, una violenta indignación contra las maldades de los poderosos, y una ferviente llamada a los obreros para que uniesen sus fuerzas y rompiesen la esclavitud a que sus señores les tenían sometidos negándoles los derechos elementales de la persona humana. «Uníos—exclamaba Lamennais—para obligar a que los salarios suban hasta un nivel de vida tolerable, uníos para ayudaros contra las fuerzas opresoras, uníos para pedir el sufragio universal».

En 1837 publicaba otro libro, *Le livre du peuple,* en el que volvía a exhortar a los obreros a que reivindicaran sus derechos, el sufragio universal, la derogación de privilegios y monopolios, la distribución del capital, etc. Todavía en 1839 publicó otros dos escritos: *De l'esclavage moderne* y *Politique à l'usage du peuple*. La temática es la misma, pero ahora con una base histórica, pues compara la situación del proletariado moderno con la del siervo de la Edad Media y con la del esclavo de la antigüedad. Entre ellas, dice, no hay diferencia sustancial. Afirma también la oposición entre capitalistas y proletarios y el sentido económico de la opresión. Si a esto

[71] Las obras principales de Louis Blanc son: *Organisation du travail* (1839), *Histoire de dix ans* (1841-1844), *Histoire de la Révolution française* (1847-1862) *Pages de l'histoire de la révolution de février 1848* (1850), *Histoire de la révolution de 1848* (1870), *Le Socialisme: droit au travail* (1849), *Catéchisme des socialistes* (1849), *Plus des Girondins* (1851), *L'État et la Commune* (1866). Acerca de Blanc pueden consultarse J. TCHERNOFF, *Louis Blanc* (1904); JEAN VIDALENC, *Louis Blanc* (París 1948); LEO A. LOUBÈRE, *Louis Blanc, His life and his contribution to the rise of French jacobin-socialisme* (Evanston 1961).

añadimos que propugna la igualdad política, el derecho del pueblo a juzgar la acción de los gobernantes, y, sobre todo, la libertad de asociación como medio para defender la libertad personal, tendremos los motivos por los que se clasifica a Lamennais entre los socialistas, aunque de hecho no lo fuera y combatiera muchas ideas de fourieristas, owenianos, etc. «Me da la impresión de que sus escritos de carácter histórico y su presentación de las condiciones del proletario influyeron, en su día, en Marx mucho más de lo que el mismo Marx pudiera pensar. *De l'esclavage moderne* es, sin duda, uno de los grandes documentos en la historia de la idea de la lucha de clases. Constituye un eslabón importante entre Saint-Simon, que tenía la idea de una evolución histórica, pero no del conflicto entre capitalistas y trabajadores, y Marx, que fue más allá de Lamennais, uniendo las dos ideas en la concepción materialista de la historia. Pero, por supuesto, en Lamennais la concepción de la historia era idealista, y la lucha de clases, tal como la concebía, había de ser emprendida con Dios como inspirador de la cruzada proletaria» [72].

Coetáneo de los socialistas franceses es un inglés, John Francis Bray (1809-1895), de quien Marx hace uso en su *Miseria de la Filosofía* para combatir a Proudhon y en quien encontró algunas importantes ideas, como vamos a ver. Había nacido en Estados Unidos, pero muy joven se trasladó a Inglaterra. Hacia 1835 era obrero impresor y estaba comprometido con los movimientos obreros. Sólo escribió un libro, *Labour's Wrong and Labour's Remedies* («Injusticias que sufren los obreros y sus remedios» (1839), pero fue suficiente para darle fama, entre otras cosas porque estaba muy bien escrito. Bray criticaba ásperamente—y esto no podía menos de resultarle agradable a Marx—a los teorizantes socialistas e incluso a sus sindicatos—con los que, por otra parte, simpatizaba—, porque luchaban por mejorar las condiciones de los obreros y no por cambiar la misma estructura de la sociedad capitalista, es decir, su división en dos clases: una la que poseía los medios de trabajo, y otra la

[72] El juicio transcrito pertenece a G. D. H. COLE, *Historia del pensamiento socialista* t.1 (Méjico 1957) p.201. Sobre la figura y la obra de Felícitas de Lammennais, cf. F. DUINE, *Lamennais* (1922); CHRISTIAN MARÉCHAL, *La jeneusse de Lamennais* (1925); ROBERT VALLERY-RADOT, *Lamennais ou le prêtre malgré lui* (1931); RENÉ BREHAT, *Lamennais, le trop chrétien* (1941); LOUIS DE VILLEFOSE, *Lammennais ou l'occasion manqué* (1945); MICHEL MOURRE, *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes* (1955); JEAN ROUSSEL, *Lammennais* (1957).

que prestaba su trabajo. El trabajador tenía derecho a disfrutar de todo el valor de su producto; la ley natural del cambio es que el producto debe cambiarse por otros productos de acuerdo con la cantidad de trabajo incorporado en ellos. Ahora bien, el monopolio de la propiedad, ejercido por una clase social, es incompatible con esa igualdad de cambio. Mientras la sociedad esté dividida en capitalistas y productores, no se logrará esa igualdad, y los empresarios seguirán enriqueciéndose a costa del trabajo de los obreros. Este es el enemigo secreto que nos devora. Lo mismo da que la forma de gobierno sea una u otra. No se sacaría ningún provecho de que los obreros alcanzasen la igualdad política. El problema no es político, sino social y, en el fondo, económico. Hay que luchar, todos juntos, hasta lograr un sistema económico-social basado en la igualdad de cambios y en el trabajo común y universal. La reforma económica debería empezar por la tierra; pero como la propiedad privada, la consiguiente división en clases y la opresión de una por otra databan de siglos, no se podía pensar en comenzar de repente. Creó un proyecto de empresa por acciones basadas en la propiedad común. Con pequeñas aportaciones se podía lograr el capital necesario para emprender la producción, y luego establecer una nueva organización social de la industria. Sería abolido el dinero, y en su lugar se emitirían «billetes de trabajo», y mediante estos billetes cambiarían los hombres sus productos entre sí, siendo la unidad de valor el trabajo-hora. Un banco nacional atendería a estas empresas por acciones, regularía la cantidad de billetes en circulación, etc. Habría mercados al por mayor y tiendas para el cambio al por menor. Oficinas montadas al efecto determinarían la cantidad de objetos exigida para el consumo, el valor de cada objeto, la cantidad de obreros necesarios para cada rama del trabajo. Se formaría así una gran sociedad compuesta de un número infinito de sociedades por acciones, más pequeñas, todas las cuales trabajasen, produjesen y cambiasen sus productos en el plano de la igualdad más perfecta. Pero esta sociedad—advierte Bray—«no es otra cosa que una concesión a la sociedad actual, hasta llegar al comunismo» [73]. Marx no aceptará ese intercambio de horas de trabajo por horas de trabajo, porque, «si se considera a todos los miembros de la sociedad como trabajadores inmediatos,

73 Marx cita, en su *Miseria de la Filosofía* (c.1, párr. 2), páginas enteras de Bray, aunque, como tantas veces, para criticarle.

el cambio de cantidades iguales de horas de trabajo sólo es posible a condición de que se haya convenido de antemano el número de horas que es necesario emplear para la producción material. Pero semejante convención niega el cambio individual». Además de que el cambio individual acaba por convertirse en un antagonismo de clases [74].

Pero, a pesar de estas críticas, Marx no puede disimular su simpatía hacia un obrero como Bray, que defendía con tanta elegancia y elocuencia la supresión de clases, la propiedad común, la influencia decisiva de lo económico en lo social y en lo político, la ineficacia de las revoluciones políticas, etc. Eran éstas las ideas más caras a Marx, si es que Marx no las aprendió de Bray.

Mientras Bray escribía su obra y animaba a los obreros a la revolución social y aun económica, otro movimiento arrastraba a los obreros ingleses. Fue el llamado *cartismo*. Owen seguía siendo el maestro y guía de los obreros ingleses. Pero en aquel pueblo, personalista e independiente, no se le seguía ciegamente. Los que tenían el estómago suficientemente satisfecho como para poder pensar, le interpretaban, o le corregían, o le modificaban. Así un grupo de owenianos que, contra el parecer de su maestro, confiaban en la acción política, juzgaban que una reforma parlamentaria bien hecha prepararía el camino para conseguir sus proyectos cooperativos. Redactaron la *Carta del Pueblo* (8 de mayo de 1838), breve programa de sus aspiraciones, que creían deber ser las de todos los proletarios. Sus seis puntos eran puramente políticos, aunque tendían a solucionar el malestar económico. Eran: derecho de sufragio para todos los varones; voto secreto; que no fuese necesario ser propietario para ser representante en el Parlamento; que a los representantes se les pagase un sueldo; distritos electorales iguales y Parlamentos anuales. Hoy nos parece que no era mucho pedir. El cartismo, movimiento que apoyó estas peticiones, fue popular y proletario «auténticamente; físicamente proletarios, representantes, válidos del proletariado», dice Engels [75]. En un principio fue nada más que un grupo de presión política. Más tarde, cuando un impetuoso irlandés, Feargus O'Connor, se puso al frente, el movimiento se extendió a los condados industriales del noroeste y se hizo re-

[74] MARX, ibid. (Madrid 1969), p.116-18.

[75] F. ENGELS, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* (Edit. Sociales, París 1960) p.294.

volucionario, al menos en una de sus facciones. Entonces tomó también carácter de defensa del reparto de la propiedad agrícola como solución a la cuestión social. A partir de 1843 el cartismo entró en decadencia, y en 1848 prácticamente desaparecerá. El cartismo es interesante como primera manifestación, antes de 1848, de un movimiento obrero animado por una ideología de clase. En ella no hay ningún compromiso con la burguesía; «en el cartismo es toda la clase obrera quien se dirige contra la burguesía y singularmente contra su poder político» [76]. Hacia 1840, los proletarios y los hambrientos fueron más que nunca, y ellos fueron los que se agruparon y se agitaron para pedir al Parlamento la aprobación de la Carta. No fueron oídos. Marx aprendería más tarde la lección y se convencería de que se perdía el tiempo con luchas y propagandas políticas, y de que no quedaba otro camino que el de la revolución violenta y radical que transformase totalmente la economía y la sociedad [77].

Hemos hablado hasta ahora de los socialistas franceses y de los ingleses. En realidad, si se exceptúan Owen y Bray y algún otro de importancia menor, los creadores del socialismo son franceses: Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Enfantin, Leroux, Cabet, Blanc, Proudhon, Lamennais, Buchez, etc. Era natural. El socialismo venía a continuar muchas de las ideas de la Enciclopedia y de la gran Revolución francesa. La época napoleónica había significado un intervalo en que las energías se habían canalizado hacia la gloria guerrera. Pero, liquidada la etapa napoleónica en Waterloo, y liquidado también, en 1830, *l'Ancien Régime,* que había sido restaurado sin base popular, las ideas liberales, mezcladas ahora con los nacientes conflictos de la nueva economía, presionaban por continuar su desarrollo lógico. Eso fue el socialismo. El problema inglés, como se ha visto, era distinto, aunque con algunos conflictos comunes. El problema inglés era más intensamente eco-

76 F. ENGELS, ibid., p.284: Engels esperaba, cuando escribía esta obra (1845), que el cartismo, si se lograba fundir con el socialismo y superar todos los residuos conservadores y burgueses, daría el Poder a la clase obrera (ibid., p.295).

77 Sobre el cartismo véase, además de la obra citada de Engels, EDOUARD DOLLEANS, *Le Chartisme* (París 1912-13) (2 vols.); G. D. H. COLE, *Chartist Protraits* (London 1941); MARK HOVELL, *The Chartist Movement* (1928) (ed. revisada en 1925); JULIUS WEST, *History of the Chartist Movement* (1920); R. GROVES, *But We Shall Rise Again: a Narrative History of Chartism* (1938); F. F. ROSENBLATT, *The Chartist Movement in its Social and Economic Aspects* (1961); P. W. SLOSSON, *The Decline of Chartism* (1961); J. L. y B. HAMMOND, *The Age of the Chartists* (1930).

nómico, nacido de un pésimo planteamiento del desarrollo capitalista. La ideología francesa, llevada hasta sus últimas consecuencias en cuanto a Libertad, Igualdad y Fraternidad, parecía ser el camino válido para solucionar la dramática y enorme cuestión social. Por todo ello, el socialismo es fundamentalmente francés.

En Alemania apenas se planteaba, antes de 1830, ni un problema ni otro. La filosofía impulsada por Kant antes y por Hegel después, era puramente crítica y especulativa, como Marx y Engels le echarían en cara inacabablemente; era una elaboración de «ideas» sin contenido social y económico. La economía alemana seguía siendo feudal y campesina, si se exceptúan incipientes focos industriales y capitalistas en el Rhur o en Renania. Algunas ideas socialistas habían llegado desde Francia por medio de los misioneros saint-simonianos, pero con poco resultado práctico. Sin embargo, desde 1830, las ideas del socialismo francés empezaron a pasar el Rhin, y poco a poco encontraron partidarios entre los obreros alemanes, a los que no se les alcanzaba demasiado de las especulaciones de Hegel y sus discípulos. En 1838 salió a escena el primer doctrinario del socialismo alemán, que venía a unir su palabra a las de franceses e ingleses, exigiendo las reivindicaciones sociales en favor de los proletarios alemanes, que aumentaban en número. Fue éste Wilhelm Weitling (1805-1871), hijo ilegítimo de un oficial francés y de una criada alemana. Su infancia y juventud miserables provocaron en él un sentimiento de rebelión contra las injusticias sociales y contra la opresión de los ricos. Se hizo sastre, viajó por Alemania, llegó hasta París en 1835, donde permaneció con algún intervalo hasta 1841, y allí se hizo comunista por la lectura de obras y diarios revolucionarios. Afiliado a la Liga de los Justos, sociedad secreta obrera alemana que actuaba en París, pronto fue miembro del Comité director, y éste le encargó redactar un manifiesto que mostrase cómo debía organizarse la futura sociedad comunista. Así nació la obra *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein soll* («La Humanidad como es y como debe ser»). Las ideas que en ella se exponen son las de Babeuf: sólo el comunismo puede realizar la liberación del pueblo, y esto ha de hacerlo aboliendo la propiedad privada y la herencia, que son las que engendran la miseria y las iniquidades. Después se podrá repartir el trabajo y los bienes de manera equitativa e igual entre todos. El proletariado no se emancipará por re-

formas ilusorias emprendidas con ayuda de la burguesía, sino por una revolución social que, al destruir la dominación del dinero, establezca, con la comunidad de bienes, la igualdad social y la fraternidad entre los hombres. Por influencia de Fourier presenta el trabajo como un placer, y éste será el rasgo definitivo de la sociedad futura; y, por influencia de Lamennais, cree, como la mayor parte de los doctrinarios socialistas y comunistas de entonces, que el cristianismo primitivo, que seguía de cerca las enseñanzas de Jesús, era el comunismo tal y como hoy se debía realizar. A diferencia de Blanqui, concebía el comunismo como un movimiento de masas.

El libro tuvo éxito y propagó las ideas comunistas entre los artesanos y obreros alemanes que vivían en París, en Inglaterra, en Suiza, y también en los círculos socialistas que se iban creando secretamente en la misma Alemania, no sin inquietud del gobierno prusiano.

En 1842, establecido Weitling en Suiza, publicó otra obra considerada como la más importante de las suyas, *Garantien der Harmonie un Freiheit* («Garantías de la armonía y la libertad»). Tomando de Fourier la noción de armonía como principio fundamental de la sociedad futura, invita de nuevo a la clase obrera a la revolución para destruir la sociedad burguesa y reemplazarla por la sociedad comunista, única capaz de establecer un orden racional. Le falta preparación para discernir las causas económicas y sociales del régimen burgués, como más tarde haría Marx. Cornu lo atribuye a que no era un proletario, sino un artesano proletarizado que no acertó a desprenderse de las ideas propias de los artesanos [78]. Todavía creía en la razón como elemento determinante de la Historia. La armonía primitiva, caracterizada por el equilibrio entre los deseos de los hombres y su capacidad de producir y de consumir, ha sido destruida, decía, por la creación de la propiedad privada, que ha traído consigo la división de los hombres en señores y esclavos, y la explotación de las gentes sencillas y honestas por ladrones y brigantes. El comercio es un intercambio de bienes robados, y el dinero, la fuente de todos los males sociales. La formación de las naciones y de sus rivalidades sólo tiene ventajas para los ricos. Para los pobres no tiene sentido. La razón acabará por imponerse, por suprimir

[78] Cf. A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels* t.2 (París 1958) p.153-54.

esta sociedad fundada sobre la propiedad privada, y abrirá el camino del progreso a una sociedad comunista. Pero es necesario impulsar este paso, y no con reformas parciales e ineficaces—educación, libertad de prensa, igualdad de voto, etc.—, sino con una revolución radical que llegará a ser por el aumento de la miseria que impulsará a los obreros. En la segunda parte de su libro, Weitling presentaba un cuadro detallista de la futura sociedad comunista. Sería una sociedad constituida por agrupación de familias reunidas en falansterios, con un equilibrio perfecto entre trabajo, producción y consumo; los trabajadores formarían un ejército industrial concebido desde un punto de vista artesanal como agrupación de maestros y aprendices, etc. Esta sociedad la habrían de gobernar tres científicos: un médico, un filósofo y un físico.

El libro es una utopía más entre las muchas que se escribieron entonces. Con todo, es más realista que otros de sus coetáneos. Contribuyó como ningún otro a despertar la conciencia de clase de los artesanos y de los obreros alemanes [79]. En realidad fue un precursor de Marx y de Engels, y su obra pone de manifiesto cómo estaban en el ambiente muchas de las ideas que los fundadores del marxismo recogerán después en sus libros más significativos. A propósito de Weitling, es-

79 También contribuyó a ello el libro de LORENZ VON STEIN, *Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* («El Socialismo y el Comunismo en la Francia actual») (Leipzig 1842). El autor había ido a Francia becado por el gobierno prusiano para estudiar la ideología y los movimientos socialistas y comunistas franceses. En este libro, escrito para precaver a los gobernantes contra los peligros de los revolucionarios, daba una exposición completa de las ideas ambientales. El socialismo y el comunismo—decía—han nacido con el proletariado, que ha comenzado a tomar conciencia de sus intereses de clase y de su potencia durante la Revolución francesa, de la que sólo la burguesía ha sacado provecho. El proletariado constituye ya una clase nueva de gentes excluidas de la propiedad privada, y que representan el trabajo frente al capital. La forma moderna de la producción de riquezas, la industria, lleva consigo, en fuerza de la concurrencia, que constituye su principio, una disminución de los salarios y un crecimiento de la miseria. Esta engendra entre los proletarios, al mismo tiempo que un aumento de su conciencia de los intereses de clase, el deseo de restablecer la igualdad social, lo que agrava la lucha de clases. No es la idea de libertad la que está en primer plano, sino la de igualdad; por eso se está exigiendo no un cambio político, sino social; no es el Estado el que ha de cambiar la sociedad, y a ella tiene él que subordinarse. Los socialistas quieren cambiar la sociedad transformándola por una organización racional del trabajo; los comunistas, destruyéndola. La obra de Lorenz von Stein constituía la primera exposición general y sistemática de las doctrinas socialistas y comunistas francesas hecha en alemán. De ahí su influjo, contra la intención de su autor, ya que la exposición era perfecta y la crítica débil. Sobre Lorenz von Stein, pueden verse A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels* t.2 (París 1958) p.162-68; E. GRÜNFELD, *La doctrine sociale de L. von Stein* (Halle 1908); H. KÜMM, *Lorenz von Stein et la classe ouvrière* (Münster 1926).

cribe Marx en 1843: «Por lo que toca a la cultura y la aptitud para el desarrollo cultural de los obreros alemanes, en general, basta recordar las obras geniales de Weitling, que supera muchas veces a Proudhon, incluso desde el punto de vista teórico, aun siendo inferior a él en el arte de componer» [80]. Sin embargo, algún tiempo después, Marx declarará también adversario a Weitling, con la violencia con que solía hacerlo, por ser «utopista» y por no expresar las necesidades y los sentimientos de los verdaderos proletarios, sino las de los artesanos; por no haber analizado ni comprendido suficientemente los problemas económicos ni la marcha dialéctica de la historia, etc. Luchó contra su influencia, pero sólo cuando, en 1846, Weitling marchó a América, consiguieron Marx y Engels imponer sus propias ideas y hacerse adeptos entre las comunidades de obreros alemanes de Londres, París y Bruselas [81].

Se ha hablado en el capítulo 2 de los hegelianos de izquierda, aquel grupo de discípulos de Hegel que se acogieron al método dialéctico y abandonaron el Idealismo absoluto como sistema, y con los que Marx estuvo en íntima relación durante su estancia en Berlín. Bruno Bauer y su hermano Edgar no pueden ser tenidos como socialistas, porque en realidad no fueron sino críticos del sistema prusiano; su crítica fue puramente ideológica, ya que creían que era sólo por la evolución de las ideas como se había de llegar a la reforma social y no aceptaban ningún tipo de acción que estuviese motivada por intereses egoístas y por objetivos materialistas. Esta fue una de las razones por las que Marx rompió con ellos. Pero entre los hegelianos de izquierda hubo uno que llegó a ser el creador de la doctrina alemana del «verdadero socialismo». Moses Hess iba a jugar un papel importante en la evolución intelectual, política y social de los jóvenes hegelianos progresistas, en particular en el paso que dieron Engels y Marx del liberalismo democrático al comunismo. Sobre todo porque fue el primero que realizó una síntesis del radicalismo

80 Cit. en A. CORNU, o.c., p.157.

81 Sobre Weitling han escrito E. BARNIKOL, *Christianisme et Socialisme. I: Weitling le prisonnier et sa «Justice». Étude critique du Messie socialiste; II: «Justice». Étude de W. Weitling* (Kiel 1929); E. KALER, *Wilhelm Weitling. Son agitation et sa doctrine exposées dans leurs rapports avec l'histoire:* Sozialdemokratische Bibliotek XI (Zurich 1887); B. KAUFHOLD, *Introduction aux «Garanties de l'harmonie et de la liberté»* (Berlín 1955); FR. MEHRING, *Introduction aux «Garanties de l'harmonie et de la liberté»* (Berlín 1908).

filosófico de Feuerbach y de las doctrinas socialistas y comunistas francesas. Marx confiesa que para redactar los *Manuscritos de Economía y Filosofía,* «además de los socialistas franceses e ingleses, también he utilizado trabajos de socialistas alemanes; los trabajos alemanes, densos y originales, en esta ciencia se reducen realmente (además de los escritos de Weitling) al artículo de Hess publicado en los *21 pliegos* y al *Bosquejo para la Crítica de la Economía Política,* de Engels» [82].

Moses Hess (1812-1875), hijo de un industrial judío de Bonn, había leído por propia cuenta a Rousseau, Hegel y Spinoza y conocía bien a Babeuf, a Fourier y a otros socialistas y comunistas. Ya en 1837 había publicado un libro extraño y confuso, titulado *Die heilige Geschichte der Menschheit von einen Jünger Spinozas* («La Historia sagrada de la humanidad por un discípulo de Spinoza») (Stuttgart 1837). En medio de un cuadro fantástico e irreal de la evolución humana, ya atribuía la ruptura de la armonía primitiva a la institución de la propiedad privada y a la herencia; ambas han engendrado la desigualdad social. En la sociedad moderna se ha acentuado la oposición entre pobres y ricos, pero del mismo mal nacerá la salvación, porque la concentración progresiva de riquezas en manos de unos, y el empobrecimiento creciente de los otros, llevan necesariamente a la revolución. Esta revolución no será política, sino social; suprimirá la propiedad privada y restablecerá la armonía en el comunismo. Este será un nuevo edén y el reino de Dios sobre la tierra. Hess realiza en esta obra una verdadera transposición de las categorías judías de esperanza mesiánica, de triunfo escatológico de un pueblo elegido, de debelación de los «gentiles», de instauración de un reino feliz y eterno, etc., al mundo proletario y a su lucha con el capitalismo. Marx repetirá más adelante este esquema y esta transposición exactamente [83].

Fue después de la publicación de este libro cuando Hess se acercó a la izquierda hegeliana. En 1841 publicó otra obra, *Die*

82 KARL MARX, *Manuscritos de Economía y Filosofía* (Madrid 1968) p.48. Cuando habla de los *21 pliegos* se refiere a la revista *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* («Veintiún pliegos desde Suiza»), editada por socialistas alemanes residentes en Suiza. El título tiene su origen en el reglamento de censura del gobierno de Prusia, que sólo permitía la entrada en el país de publicaciones hechas en el extranjero si no tenían más de 21 pliegos.

83 Las citas originales de esta obra de Hess pueden verse en A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels* t.1 (París 1955) p.236-38.

europäische Triarchie («La triarquía europea»)[84]. Prescindiendo de aspectos que aquí interesan menos, en esta obra subrayaba Hess la insuficiencia de la crítica para reformar la sociedad y el Estado, y la necesidad de la acción para realizar la libertad y la igualdad. Ya insinuaba un reproche a Hegel y a los hegelianos que se mantenían en una región de filosofía dogmática y abstracta, mientras él buscaba, como lo haría después Marx, una síntesis entre la filosofía hegeliana, el pensamiento socialista y la acción. Por ello, y porque proponía como meta no la liberación religiosa o política, sino la liberación social, hasta llegar al comunismo, su obra significaba un avance sobre la de los otros «jóvenes hegelianos»[85].

En los *21 pliegos* escribió Hess no sólo el artículo al que se refiere Marx, sino otros tres: *Filosofía de la acción, Socialismo y comunismo* y *La libertad considerada en su unidad y su totalidad* (1843). El tema central volvía a ser la urgencia de transformar no el Estado, sino la sociedad, para dar solución al problema social. Inspirándose en Fichte, insistía en el valor creativo de la acción humana sobre la persona y sobre la historia, y, siguiendo a Feuerbach, fijaba como meta de esa actividad la supresión de la alienación de la esencia humana. Pero no es lo religioso lo que tiene alienado directamente al hombre—como decía Feuerbach—, sino lo social, y por eso no es sólo contra lo religioso, sino contra la burguesía, sobre todo, y contra la propiedad privada, contra quien debe dirigirse la crítica y la acción. La alienación religiosa no es más que el reflejo de la alienación real de la esencia humana que se produce en la sociedad burguesa. Para abolir esta alienación no es suficiente—decía—suprimir la religión; es necesario, ante todo, transformar radicalmente la sociedad, lo que no se puede más que por la realización simultánea de la libertad y la igualdad, del anarquismo y del comunismo. El ateísmo y el comunismo engendrarán el anarquismo, es decir, la negación de todas las formas de Estado, sea monarquía o república, puesto que todas defienden la desigualdad social. La sociedad comunista no necesita Estado, porque en ella todos los hombres serán iguales. La anarquía asegurará la felicidad de los hombres por una organización social nueva en la que el

[84] Se refiere a la necesidad de que Prusia se una con Francia e Inglaterra para formar con ellas un bloque de potencias progresistas.
[85] Véanse los textos en A. CORNU, o.c., t.1 p.239-44.

trabajo se confundirá con el placer, libremente aceptado y elegido por cada uno según sus aptitudes y sus gustos [86].

Todavía otro artículo de Hess tuvo influencia decisiva sobre Marx. Fue el que publicó en 1845, *Sobre la esencia del dinero* [87]. Repetía en él sus ideas anteriores, pero presentaba ahora la acción fichteana en forma de trabajo y de actividad social; sólo por el trabajo en y para la humanidad, puede el hombre realizar su esencia. La actividad humana, como consecuencia de la propiedad privada, ha tomado en la antigüedad la forma de esclavitud, y en la sociedad moderna la del salariado, que es una forma nueva de esclavitud. En la sociedad burguesa y liberal, la colectividad ha sido destruida en favor del individualismo egoísta. Por la concurrencia se ha llegado a hacer del dinero la imagen de Dios. Como en la alienación religiosa el hombre proyecta su esencia en la imagen ficticia de Dios, así ahora el trabajador proyecta su actividad en la creación de un producto que él no posee, el dinero; y lo mismo que en la religión el hombre se empobrece entregando su esencia a Dios, en la sociedad actual se empobrece alienando lo mejor de sí mismo en el dinero. La dominación del dinero, que separa al hombre del fruto de su trabajo, no permite que éste sea un bien verdaderamente humano. Este bien sólo puede resultar de la unión del hombre con su producto. Además imposibilita el régimen de igualdad y libertad y la vida social, opone los hombres unos a otros, provoca la explotación del hombre por el hombre, la servidumbre de todos al dinero, el tráfico con la libertad humana. La sociedad actual es así un mundo ficticio y mentiroso, en el que los hombres se han convertido en bestias que se devoran unas a otras. No hay otra solución que suprimir la propiedad privada, y con ella la competencia y el egoísmo, y fundar una sociedad comunista donde el reino del dinero será sustituido por el del amor.

Que todas estas ideas de Hess son las que reaparecen más tarde en Marx, no es necesario demostrarlo, porque es demasiado evidente. Marx y Engels han estimado mucho a Hess porque ha sabido realizar el paso del humanismo feuer-

86 Véanse los textos en A. CORNU, o.c., t.2 p.136-41.

87 Se había escrito para los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, pero, suprimida esta revista, hubo de publicarlo en *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* (1845) t.1 p.1-34. El título alemán es *Ueber das Geldwesen* («Sobre la esencia del dinero»). Sus ideas y textos fundamentales pueden verse en A. CORNU, o.c., t.2 p.323-28.

bachiano al comunismo. Sin embargo, también le han combatido y criticado su «socialismo verdadero» en la *Ideología alemana*[88], y sobre todo en *La Sagrada Familia,* porque Hess desconoce el papel revolucionario de la lucha de clases violenta y porque permanece en un sentido ético del amor. Hess sentía repugnancia y desconfianza por la violencia, porque también le parecía egoísta e inhumana, y apela frecuentemente al poder de la educación y al poder milagroso del amor. Su pensamiento tiene mucho de doctrina moral que invita a los hombres a hacerse hombres «verdaderos». Todo esto era demasiado para Marx, que no creía en «sentimentalismos» ni en predicaciones morales y que lo esperaba todo y sólo de la lucha de clases[89].

Hess comenzó a extender su doctrina en Renania y principalmente en Colonia, donde vivió desde 1844. Encontró pronto un gran número de adeptos, sobre todo entre los intelectuales que simpatizaban con el comunismo. Las ideas del socialismo «verdadero» se extendieron a través de ellos por toda Alemania. Se formó una cierta ideología derivada de Hess. Efectivamente, la sociedad está dividida en dos clases antagónicas, la de los que poseen y la de los que no poseen nada, pero hay que evitar la lucha entre ellas dando a todos los hombres conciencia de su verdadera naturaleza y llevándolos así hacia la fraternización. Esto se logrará por la educación y la instrucción. La actual condición inhumana de los

88 En esta obra no directamente como a Bruno Bauer, Max Stirner o Karl Grün, sino en notas o alusiones sueltas.

89 Moses Hess escribió otros artículos, siempre con las mismas ideas. Pueden verse reunidos en A. CORNU-W. MÖNKE, *Moses Hess, Philosophische und sozialistische Schriften, 1837-1850* (Berlín 1961). En 1847 publicó un ensayo: *Die Folgen der Revolution des Proletariats* («Consecuencias de la revolución del Proletariado»), que anticipa bastantes ideas del *Manifiesto Comunista.* Escritos de Hess se encuentran también en la obra de ZLOCISTI *Moses Hess. Sozialistische Aufsätze* (1920). Sobre Hess se puede consultar W. MÖNKE, *Moses Hess und der wahre sozialismus* (Berlín 1970); *Neue Quelle zur Hess-Forschung. Mit Auszügen aus einen Tagebuch aus Manuskripten und Briefen, aus der Korrespondenz mit Marx, Engels, Weitling, Ewerbeck, u.a.* (Berlín 1964); E. SILBERNER, *Moses Hess, Geschichte seines Lebens* (Leiden 1966); A. CORNU, *Moses Hess et la gauche hégélienne* (París 1934); J. GOITEIN, *Problèmes de la société et de l'État chez Moses Hess:* Beiheft zum Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (Stuttgart 1930); E. HAMMACHER, *Contribution à l'étude du vrai socialisme:* Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (Leipzig 1910); K. MIELKE, *Le Socialisme allemand à ses origines. La société et l'État dans les oeuvres de Weitling et de Hess:* Forschungen zur Geschichts und Gesellschaftslehre (Stuttgart 1931) n.4-12; G. LUKÁCS, *Moses Hess und die Problème des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* XII (1926) p.105-55; TH. ZLOCISTI, *Moses Hess, der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus* (Berlín 1921).

hombres se debe no tanto al sistema capitalista como tal, sino a uno de su aspectos particulares, la competencia, cuyo primer efecto no es tanto la miseria de las clases laboriosas cuanto la generalización del egoísmo y del aislamiento, del que todos los hombres son víctimas. De ahí derivaban, todos los socialistas «verdaderos», la solución de la cuestión social: la abolición de la concurrencia, que, al suprimir el egoísmo, devolvería a los hombres su condición humana. Esto sólo se puede lograr por la asociación y la organización del trabajo, piedra angular de toda reforma social. Suprimida la concurrencia y el egoísmo, el trabajo pierde su carácter de esclavitud y adquiere el valor de la alegría, que regenera la vida humana. La organización racional del trabajo, la asociación y el amor son las fórmulas mágicas para la solución de todos los problemas sociales. Condenan, pues, el liberalismo de modo absoluto—Marx, por el contrario, verá en él un elemento positivo de lucha contra el feudalismo y el absolutismo—y reprochan a los socialistas franceses su incapacidad para elevarse por el humanismo al nivel de lo filosófico, que es el único desde el que se pueden dar soluciones verdaderas al problema social. Los socialistas «verdaderos» trasladan, pues, de nuevo, la lucha a la zona de las ideas; de ahí su interés en extenderlas, no tanto entre los proletarios cuanto entre la burguesía ilustrada, que les parecía la más apta para realizar las reformas sociales [90].

Aparece claro a todas luces el porqué de la animosidad de Marx y Engels contra los socialistas «verdaderos». Les parecen todavía utópicos, idealistas o ideólogos, carentes de eficacia práctica; charlatanes sentimentales, en una palabra. Ellos—Marx y Engels—tendrán parecidas aspiraciones, pero querrán llevarlas a la práctica por la revolución inmediata, violenta y masiva, que imponga la liquidación de toda propiedad privada y el comunismo radical. Marx nunca entendió lo que podía significar el respeto y el amor universal, y éste fue uno de sus más graves errores.

Después de 1848, el primer puesto en el socialismo alemán lo ocupa Ferdinand Lasalle. Fue la primera figura y el

[90] Los principales representantes del socialismo «verdadero» en Alemania han sido, además de Moses Hess, Otto Lüning (1818-1868), Hermann Püttmann (1811-1874) y, sobre todo, Karl Grün (1817-1887), cuya obra más importante es *Die soziale Bewegung im Frankreich und Belgien* (1845). Han hecho su propaganda principalmente en periódicos y revistas, como *Gessellschafts-Spiegel*, *Neue Anekdote*, *Reihnische Jahrbücher* y *Trierische Zeitung*.

creador del primer movimiento socialista considerable en aquel país. Marx luchó ásperamente contra él y sus seguidores. Pero es contemporáneo de Marx (1825-1864), y por eso no necesita ser estudiado en esta obra sobre las fuentes del pensamiento marxista.

Al terminar este capítulo se ofrecen a la reflexión inevitablemente unas preguntas breves. Marx tildó con el despectivo calificativo de «utópicos» a los socialismos que no eran el suyo. Ahora bien, el socialismo que él construyó, ¿no era tan utópico, al menos, como los otros?; ¿eran más utópicos los falansterios de Fourier que la sociedad sin propiedad privada de Marx?; ¿era más utópico el socialismo oweniano, que buscaba una sociedad cooperativista, que el socialismo marxista, que soñaba con que, abolida la propiedad privada, los hombres iban a formar una santa hermandad universal?; ¿no hubiera sido más eficaz, y desde luego más humano, seguir trabajando activamente, pero sin violencias, por una humanidad mejor, que lanzar a los hombres al odio feroz de una lucha de clases?; ¿fue una fortuna o fue una desgracia que el socialismo marxista desplazara a los otros socialismos?

CONCLUSION

Esperamos que todo lo escrito en este libro ayude al lector a comprender mejor el fenómeno marxista. Ahí ha nacido: de la ideología enciclopedista, de la filosofía alemana, de la economía política inglesa, del socialismo francés. Ahí ha nacido y, sólo estudiándolo, ahí se comprende debidamente. Juega también un papel importante en el pensamiento de Marx su origen judío, la situación de los judíos en la Alemania postnapoleónica, etc. Pero son componentes de menor importancia, y nos ocuparemos de ellos en otro volumen, en el que hablaremos de la vida de Marx y de Engels y de su doctrina.

En el prólogo de este libro nos preguntábamos si, supuesto el contexto histórico en el que y para el que nació el marxismo, tiene éste significación para los hombres de la segunda mitad del siglo XX.

Al acabar de leer el recorrido que hemos hecho por la historia y las doctrinas principales de finales del siglo XVIII y del XIX, el lector estará más capacitado para dar la respuesta. Un siglo ha hecho cambiar radicalmente muchas circunstancias. El marxismo nació en la época romántica, y, naturalmente, nació con rasgos del romanticismo. La insatisfacción y el pesimismo con respecto al mundo presente, el predominio de valores imaginarios, la evasión hacia un futuro utópico, la fantasía y el ímpetu vital y revolucionario, la ruptura con todos los convencionalismos, la exigencia de libertad sin preocupaciones normativas, el predominio de la sensibilidad, etc., son otras tantas características románticas, derivadas en gran parte de Rousseau y de la Revolución francesa, que caracterizaron la cultura europea de la primera mitad del siglo XIX. Entonces fue cuando se fraguó el pensamiento de Marx. Pero nuestra sociedad, la inmensa mayoría de la sociedad europea occidental, ya no es romántica. Nuestra sociedad es técnica, racionalizada, organizada, investigadora, ansiosa del confort y del consumo, deportista, turista, y, cuando se quiere evadir,

no lo hace tanto porque deteste la realidad presente cuanto porque su ansia de vitalidad le arrastra a las impresiones vehementes hasta las drogas o la sexomanía.

Tampoco la filosofía de hoy puede ser precisamente un sistematismo de estilo y cuño hegeliano, ni siquiera en su versión materialista. El existencialismo y el personalismo cristiano han puesto de relieve—a una con los cataclismos guerreros hechos en nombre de «sistemas» y de «ideas»—que la persona es antes que el sistema, y que si el sistema oprime o destruye a la persona, es que es malo. Nuestra época es deficitaria en filosofía, porque no es filosofía ni el neopositivismo, ni el estructuralismo, ni el freudismo. Pero, ciertamente, la filosofía que valga para hoy no podrá ser otra que la que dé prevalencia a la persona sobre toda otra realidad mundana.

Nuestra sociedad occidental es capitalista, y por ello está fundamentada sobre una infraestructura económica. No deja de ser una desgracia, porque una verdadera sociedad debe estar fundada en el amor a los demás y no en el interés del dinero. Pero esta sociedad ya no es aquella que conoció Marx. Quedan aún muchas y graves injusticias, pero la marcha de la Historia y sus exigencias ineludibles—provocadas a veces, ciertamente, por el aguijón comunista—han obligado a los teóricos y a los ejecutores de las economías nacionales y multinacionales—me refiero siempre al mundo europeo occidental, que parece ser la flecha de la evolución humana—a ser más justos y más respetuosos con las clases obreras. Los Estados se han decidido a intervenir—no siempre cuanto debieran—para establecer una más justa distribución de las riquezas en orden al bien común. Todo hace creer que la sociedad continuará por este camino y recorrerá las largas etapas que aún le restan para que podamos decir que vivimos en una sociedad justa. Las llamadas naciones socialistas-marxistas, por su parte, parecen evolucionar hacia un socialismo moderado, que ya no pretende abolir la propiedad privada, ni sueña en suprimir el dinero y el Estado. Si el capitalismo se corre hacia la izquierda y el socialismo hacia la derecha, podemos esperar un encuentro y un equilibrio del que nos beneficiemos todos.

Por eso, cada vez tiene menos sentido hablar de «revolución social», de «lucha de clases», de «ateísmo militante», de «materialismo histórico o dialéctico», de «dictadura del pro-

letariado», de «abolición de la propiedad privada», etc., etc. Todas esas expresiones marxistas empiezan a sonar a nuestres espaldas, aunque, mientras marchamos adelante, hemos recogido el contenido válido que en algunas de ellas se encerraba.

Es cierto que en los países del Tercer Mundo, precisamente porque todavía están en unas circunstancias económico-sociales parecidas a las de la Europa del siglo pasado, el marxismo aún prende y significa para muchos una esperanza. Sin embargo, el hecho de que naciones que van a la cabeza de la evolución humana se hayan realizado y se estén realizando fuera del proyecto marxista, es suficientemente elocuente para ellos.

En suma, que comprender el marxismo significa conocerle como un fenómeno característico del atormentado siglo XIX y de los no menos atormentados principios del siglo XX, que, junto a irreparables perjuicios, ha aportado valiosos elementos de mejora social y humana, pero que ha cumplido ya su misión. Ni vale apelar al gran pueblo ruso, que es una superpotencia en la política actual. Rusia, durante muchos años, se ha valido del marxismo para continuar su eterna política expansionista. Los dirigentes de la política rusa se han dado maña para presentar lo que eran viejos ideales expansionistas rusos como si fueran ideales comunistas y proletarios. Pero el engaño está descubierto. Los hombres del mundo entero saben hoy que a Moscú le interesa más dilatar sus fronteras, dominar a todos los pueblos eslavos y aun a los no eslavos que el que se implanten regímenes marxistas si iban a ser autónomos. Los sucesos de Hungría en 1956 y los de Checoslovaquia en 1968 son elocuentes sobremanera. Demasiado tiempo se ha identificado el sustantivo «comunismo» con el calificativo «ruso». Hoy sabemos que lo que más importa a los hombres del Kremlin es el calificativo.

Por lo demás, la proliferación del marxismo en nuestros días parece significar una disolución del marxismo de Marx y una búsqueda inteligente de nuevos caminos socialistas, que dejarán en la cuneta muchos elementos marxistas que ya no son válidos.

¡Que ello haga posible un futuro encuentro para el bien de todos entre neocapitalistas, neomarxistas y cristianos! Si los dos primeros aportan su técnica, su industria, su economía, su planificación y con ello la elevación material y cul-

tural del hombre, y el cristianismo, por su parte, contribuye con su sentido sublime de la persona humana, con su exigencia de amor universal a todos los hombres—porque todos son hermanos, como hijos de un mismo Padre—, con su seguridad de permanencia eterna y trascendente del hombre en un Hombre-Dios, Consumador y Plenitud del hombre y de la sociedad, podemos esperar que la Humanidad de mañana, construida con los esfuerzos de todos, sea más justa, más libre, más fraternal y más esperanzada.

Advertencia importante

Los folios impares de las páginas 89-103, ambas inclusive, dicen *La izquierda alemana y Ludwig Feuerbach*, y deben decir *La izquierda hegeliana y Ludwig Feuerbach*.

INDICE ONOMASTICO

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN
DE «LOS ORÍGENES DEL MARXISMO»,
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES
CRISTIANOS, EL DÍA 22 DE
MAYO DE 1974, VIGILIA DE
LA ASCENSIÓN DEL SE-
ÑOR, EN LA IMPRENTA
SÁEZ, HIERBABUENA,
NÚM. 1, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI